David Cayley

Sur la pandémie actuelle

d'après le point de vue d'Ivan Illich

avril 2020

De la vie

Lettre ouverte à
Jean-Pierre Dupuy et Wolfgang Palaver

juin 2021

David Cayley est écrivain et animateur de radio à Toronto (Canada). Proche d'Ivan Illich, il a participé à la publication de certains de ses livres.

David Cayley,
La corruption du meilleur engendre le pire,
entretiens avec Ivan Illich,
éd. Actes Sud, 2007.

<http://www.actes-sud.fr/node/11417>

Sur la pandémie actuelle

d'après le point de vue d'Ivan Illich

La semaine dernière, j'ai commencé à écrire un texte au sujet de la pandémie du Covid-19. J'ai essayé de dégager la question principale que cette pandémie soulève, à mes yeux : l'effort massif et coûteux déployé pour endiguer et limiter les maux causés par le virus est-il le seul choix qui s'offre à nous ? Cet effort est-il une sorte de réponse évidente, inévitable, dictée par la simple prudence, afin de protéger toutes les personnes les plus vulnérables ? Ou bien n'est-il pas une forme désastreuse, qui cherche à contrôler ce qui est clairement hors-contrôle ? Un effort qui doublera les dégâts provoqués par la maladie d'autres problèmes, qui auront une incidence dans un futur plus ou moins éloigné ? Il ne m'a pas fallu bien longtemps pour me rendre compte que la plupart des hypothèses que j'énonçais étaient très éloignées de celles qui avaient court autour de moi. Il m'a fallu avouer que la plupart de ces hypothèses découlaient de ma conversation prolongée avec les travaux d'Ivan Illich. J'en ai déduit qu'avant de pouvoir parler clairement des faits actuels, il me faudrait d'abord présenter le rapport qu'a entretenu toute sa vie durant Ivan Illich à la santé, la médecine et la question du bien-être. Dans ce qui va suivre, je commencerai donc par présenter de façon succincte l'évolution de la critique qu'Illich a établie à l'endroit de la bio-médecine, après quoi j'essaierai de répondre aux questions que j'ai posées plus haut.

*

En introduction de *La Convivialité*, écrit en 1973, Illich a décrit ce qu'il considère être le cours normal du développement des institutions, en prenant la médecine comme exemple type. La médecine a connu dans son histoire deux tournants décisifs. Le premier, au début du XX^{e} siècle, lorsque les traitements médicaux sont devenus ostensiblement efficaces et les bienfaits qu'ils généraient ont surpassé, en général, les maux qu'ils combattaient. Pour nombre d'historiens, c'est là le seul critère valable – à partir de ce tournant, le progrès est supposé continuer indéfiniment, peu importe qu'il y ait ou non des phases de reculs : rien ne peut arrêter le progrès.

Illich ne souscrivait pas à cette idée. Il a établi l'existence d'un second tournant décisif, lequel était bien entamé, selon lui, au moment où il écrivait. Au-delà de ce second tournant, il anticipait l'avènement de ce qu'il appelait une certaine contre-productivité – l'intervention médicale perdrait du terrain face à ses objets, et serait plus nuisible que bienfaisante. C'était là, selon lui, une caractéristique de toute forme d'institution, de bien ou de service – on pouvait identifier en chacun d'eux un seuil, un point limite, au-delà duquel ils se trouvaient en excès et dysfonctionnels. *La Convivialité* tentait d'identifier ce jeu d'« échelles naturelles » – c'est d'ailleurs la seule tentative générale et programmatique entreprise par Illich pour établir une philosophie des technologies.

Deux ans plus tard, dans *Némésis médicale*, Illich a cherché à rendre dans les détails les bienfaits et les méfaits causés par la médecine. Le plus souvent, il était favorable aux grandes innovations en santé publique : celles qui ont rendu accessibles de la bonne nourriture, une eau potable, un air sain, un système d'égout, etc. Plutôt que de laisser la médecine développer des produits de luxe inaccessibles au plus grand nombre, il a loué les efforts menés à l'époque par la Chine ou le Chili pour rendre accessibles et abordables à tout citoyen, une pharmacopée et des outils médicaux de base. Mais la plus grande contribution de son livre consiste en une identification des effets contre-productifs en médecine, effets qui devenaient de plus en plus évidents à mesure que le second virage était pris. Il a appelé ces dysfonctionnements liés à la médecine *iatrogénèse* et

les a rangés en trois catégories : cliniques, sociaux et culturels. S'agissant de la question clinique, tout le monde voit à peu prêt ce dont il s'agit – on vous établit un mauvais diagnostic, on vous prescrit un mauvais médicament, ou on vous soumet à une mauvaise opération, vous tombez malade à l'hôpital, etc. Ces dommages collatéraux n'ont rien de trivial cependant. Un article paru dans la revue canadienne *The Walrus*, intitulé "The Errors of Their Ways" écrit par Rachel Giese, estime à 7,5% la proportion de personnes hospitalisées au Canada qui subissent chaque année un « événement malencontreux » et à 24 000 le nombre de personnes qui meurent des suites d'une erreur médicale. Au même moment, Ralph Nader, qui écrit pour le *Harper's Magazine*, estimait à 400 000 le nombre de personnes qui mourraient chaque année aux États-Unis des suites d'erreurs médicales qui auraient pu être évitées. C'est un chiffre impressionnant, et même s'il est exagéré – si on la rapporte à une population égale, l'estimation américaine de Nader reste deux fois plus élevée que celle du *Walrus* – ces accidents et ces méfaits n'étaient pas ce sur quoi Illich se focalisait. Ce qui l'intéressait réellement était de voir en quoi un traitement médical excessif induit un affaiblissement général des aptitudes socio-culturelles de base. Un exemple de cette iatrogénèse sociale est attesté par le fait que l'*art* médical, où le thérapeute est appelé à agir comme guérisseur, comme témoin et conseiller, est progressivement remplacé par une *science* médicale, où le docteur, en tant que scientifique, doit traiter, par définition, son patient comme sujet d'une expérience et non en tant que cas unique.

On trouve, enfin, l'ultime blessure infligée par la médecine : la iatrogénèse culturelle. Elle se produit lorsque des savoir-faire, élaborés et transmis depuis des générations, sont d'abord supplantés puis progressivement remplacés. Parmi ces savoir-faire on compte l'apprentissage de la souffrance et le fait d'accepter sa propre réalité, mais aussi le fait d'accueillir sa propre mort. L'art de souffrir était peu à peu évincé par une conception nouvelle : toute souffrance pouvait et devait être immédiatement soulagée – une attitude qui, de fait, ne met pas fin aux souffrances, mais a plutôt tendance à la rendre insignifiante et la transforme en une simple anomalie ou problème technique. La mort, elle, de quelque chose d'intime, de personnel – quelque chose à la

portée de tous – était transformée en une défaite privée de sens, en un traitement qu'on arrête. « On coupe le jus ! », comme on entend parfois froidement le dire.

En creusant un peu l'argumentation illichienne, on y débusquera une attitude chrétienne traditionnelle. Il affirmait que la souffrance et la mort sont inhérents à la condition humaine – ils définissent cette condition même. C'est ainsi que la perte de cette condition induisait selon lui une rupture catastrophique avec notre passé mais aussi avec notre état de créature [*creatureliness*]. Limiter et améliorer la condition humaine sont de bonnes choses, disait-il. La perdre tout d'un coup est une chose catastrophique, car nous ne pouvons connaître Dieu qu'en tant que créatures – i.e. comme êtres créés ou engendrés – et non en tant que dieux qui ont pris en charge leur propre destin.

Némésis médicale est un livre sur le pouvoir professionnel. Un point sur lequel cela vaut la peine de s'attarder, je crois, au vu de ce qui est actuellement avancé au nom de la santé publique. Selon Illich, la médecine contemporaine exerce un pouvoir *politique* de tous les instants. Ce caractère politique se cache souvent derrière le fait qu'elle revendique ne jamais intervenir qu'en vue d'un plus grand bien (*care*). Dans la province d'Ontario, où je vis, la « santé publique » capte 40% du budget gouvernemental, ce qui témoigne assez clairement de l'enjeu politique qu'elle représente. Et ce pouvoir quotidien, aussi conséquent soit-il, peut se voir accentuer qui plus est par ce qu'Illich nomme « la ritualisation de crise », qui confère à la médecine une licence qu'on octroie habituellement aux seuls militaires.

> « Sous les feux de la crise, le professionnel qui s'estime (que l'on considère être) aux commandes peut facilement se croire immunisé des règles ordinaires, de la justice et de la décence. Celui à qui l'on assigne un pouvoir sur la mort cesse d'être un humain ordinaire… Et parce qu'ils forment une entité magique pas tout à fait de ce monde, l'espace-temps et l'espace communautaire que revendique l'entreprise médicale, sont aussi sacralisés que leurs contrepoints religieux et militaires. »

Dans une note de bas de page liée à ce passage, Illich ajoute :

> « Celui qui, avec succès, revendique le pouvoir en temps de crise, celui-là suspend et détruit, potentiellement, les formes d'évaluation rationnelle. L'insistance avec laquelle le scientifique revendique l'exclusive capacité à évaluer une situation, à résoudre les crises individuelles, le range symboliquement au voisinage de la Maison blanche. »

Il y a une similitude flagrante entre cette conception et celle du juriste Carl Schmitt dans son livre *Théologie politique*, pour qui la véritable souveraineté apparaît dans la capacité du pouvoir à décider en temps d'exception. D'après Schmitt, la souveraineté se trouve au-dessus du droit. En temps de crise, le souverain est en mesure de suspendre la loi – déclarer l'état d'exception – et régner à sa place, comme source ultime du droit. C'est précisément, selon Illich, le type de pouvoir que le scientifique « revendique… en situation d'urgence ». Des circonstances exceptionnelles le rendent insensible aux « règles ordinaires », capable d'en édicter de nouvelles, ainsi que la situation l'exige. Cependant, il y a une différence intéressante et révélatrice, je crois, entre Schmitt et Illich. Schmitt est obnubilé par ce qu'il appelle « le politique ». Illich, lui, remarque que le gros de ce que Schmitt nomme souveraineté, a échappé, ou disons a été dérobé à la sphère du politique et réinvesti dans différentes hégémonies professionnelles.

Dix ans après la publication de *Némésis médicale*, Illich relut et corrigea certaines de ses thèses. Il ne renonça pas à ce qu'il avait écrit jusque là, loin s'en faut, mais prolongea ses thèses, d'une façon d'ailleurs plutôt dramatique. Dans ses nouveaux travaux il dit avoir été « aveugle à un effet de la iatrogénèse bien plus profond encore, et plus symbolique : la iatrogénèse du corps lui-même ». Il admet avoir négligé « à quel point, dès les années 1950, l'expérience de nos corps et de nos êtres n'est autre que le résultat de concepts et de soins médicaux ». Autrement dit, il avait écrit, dans *Némésis médicale*, comme s'il existait un corps naturel, qui se tenait hors de portée de la toile des techniques par quoi ce corps construisait son propre souci de soi ; il se rendait désormais compte qu'il n'existait rien de tel. « Chaque moment historique » disait-il « s'incarne dans un corps épocal spécifique ». La médecine n'agit pas aux détriments d'un état pré-existant – elle participe plutôt à la création de cet état.

Cet aveu annonçait un changement de position de plus grande envergure chez Illich. *Némésis médicale* concevait une forme de citoyenneté capable d'agir afin de limiter le champ d'intervention de la médecine. Désormais, il avait affaire à des êtres dont l'image même (l'être même) était générée par la bio-médecine. Dans sa phrase d'ouverture, *Némésis médicale*, dénonçait un « establishment médical, devenu une menace pour la santé ». A présent il considérait que la plus grande menace pour la santé était la quête de santé même. Derrière ce virage, on trouve l'idée chez Illich, selon laquelle le monde a connu un changement d'époque. Il me confia, en 1998 :

> « Je crois qu'il y a eu une modification de l'espace mental dans lequel la plupart des gens vivent. Le délitement catastrophique d'une manière de voir les choses a produit l'émergence d'une nouvelle manière de voir. J'ai consacré le gros de mon travail à la question de la perception du sens dans nos vies [*sense*], et je crois qu'en ce moment même, nous sommes à un tournant décisif. Je n'imaginais pas assister à ce bouleversement de mon vivant. »

Illich considérait que cette « nouvelle manière de voir les choses » était l'avènement de ce qu'il appelait l'« âge des systèmes » ou « ontologie des systèmes ». La période précédente, qui prenait fin, était dominée par l'idée d'instrumentalité – utiliser des instruments, comme la médecine, en vue de réaliser une fin ou un bien, comme la santé. On y distinguait clairement des sujets et des objets, des raisons et des fins, des outils et des usagers, etc. Un système, en revanche, conçu de façon cybernétique, est total – il n'a pas d'extériorité. Celui qui utilise un outil, se saisit de l'outil en vue de réaliser une certaine fin. Les usagers des systèmes sont à l'intérieur des systèmes, ils essaient en permanence de s'adapter à l'état du système, tandis qu'en même temps, le système s'adapte à eux. Un individu limité qui recherche son bien-être personnel augmente l'immunité du système qui modifie ses frontières poreuses et son rapport aux systèmes alentours.

C'est l'absence de corps, d'incarnation, qui caractérise le mieux les humains au sein du nouveau « discours d'analyse systémique ». C'est assez paradoxal, évidemment, puisque les humains en « quête pathologique de santé » selon l'expression illichienne, peuvent être

intensément préoccupés, inlassablement, et de façon parfois narcissique, par l'état de leur corps. Pour mieux comprendre cette « désincarnation », du moins comprendre pourquoi Illich l'appelait ainsi, on peut donner l'exemple de la « prévention des risques », qu'il disait être « l'idéologie la plus religieusement célébrée de l'époque » (cf. Silja Samerski et Ivan Illich, *Critique de la pensée du risque*, décembre 2002).

Le risque est source de désincarnation car il est un « concept strictement mathématique ». Il n'appartient pas aux personnes mais aux populations – personne ne sait ce qu'il arrivera à telle ou telle personne, mais ce qui attend l'agrégat de ces personnes peut être exprimé par des probabilités. S'identifier à ces marqueurs statistiques c'est s'engager, disait Illich, dans la voie d'une « intense auto-algorithmisation ».

Sa rencontre la plus inquiétante avec cette « idéologie religieusement célébrée » se produisit dans le champs des études génétiques pendant la période de grossesse. C'est son amie et collègue Silja Samerski qui l'y a introduit. Elle étudiait elle-même les consultations dites génétiques qui sont obligatoires pour les femmes enceinte en Allemagne – elle publiera plus tard un livre à ce sujet, *The Decision Trap* [1]. Les tests génétiques durant la grossesse ne révèlent rien de défini, rien de ce que les femmes enceintes attendent réellement. Tout ce que ces tests détectent sont des marqueurs dont le sens incertain peut-être exprimé par des probabilités – une éventualité détectée parmi la population et à laquelle la personne testée « appartient », au vue de son âge, son histoire familiale, ses origines ethniques, etc. Lorsqu'on lui annonce par exemple qu'il existe 30% de chances que son enfant soit atteint de tels ou tels syndrome, on ne dit rien de son état, ou de l'état du fruit de ses entrailles – on lui dit simplement ce qui *pourrait* arriver à quelqu'un *comme* elle. Elle n'en sait pas plus à son sujet que ce que ses espoirs, ses rêves, ses intuitions lui révèlent, mais son profil de risques certifié par son sosie statistique exige d'elle qu'elle prenne une décision. Le choix est existentiel ; il est fait à partir des informations fournies par les courbes de probabilité auxquelles la personne appartient.

[1] Silja Samerski, *The Decision Trap, Genetic Education and Its Social Consequences*, Imprint-Academic, 2015.

Illich trouvait cela parfaitement horrible. Non qu'il ne pouvait pas admettre que toute action humaine est une flèche tirée dans l'obscurité – un calcul prudent réalisé au nez et à la barbe de l'inconnu. Mais son sentiment était inspiré par le fait que les humains puissent se concevoir à l'image d'une construction statistique. C'était selon lui une éclipse des personnes par les populations. Une tentative d'anticiper le futur en réduisant toute forme d'imprévu à néant. Le remplacement, enfin, de l'expérience sensible par des modèles scientifiques. Illich se rendait compte qu'il assistait à ce mouvement, non seulement dans le champ des études génétiques pour les femmes enceintes, mais dans tout le champ de la santé publique. De plus en plus de personnes agissaient de façon préventive, à l'aide de probabilités, selon les risques qu'ils encourraient. Ils devenaient ce qu'Allan Cassels, un chercheur canadien en santé publique, appelait ironiquement des « pré-malades » – vigilants et actifs contre des maladies que quelqu'un comme eux était susceptible d'attraper. On traitait de plus en plus des cas particuliers comme des cas généraux, comme représentants d'une catégorie ou d'une classe, plutôt que comme des situations délicates uniques. Les médecins devenaient eux, progressivement, le servomécanisme d'un tel nuage de probabilités. Ils n'étaient plus des conseillers intimes et alertes, capables de prendre en charge des différences et des raisons personnelles. Voilà ce qu'Illich appelait « auto-algorithmisation » ou désincarnation.

Une autre façon de rendre tangible ce qu'Illich appelait la iatrogénèse des corps, dont la bio-médecine était le principal responsable, c'est d'examiner un article qui était largement lu et discuté dans son entourage au milieu des années 1990, "The Biopolitics of Postmodern Bodies : Constitutions of Self in Immune System Discourse". C'est un article écrit par l'historienne et philosophe des sciences Donna Haraway qui est inclus dans son livre *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, paru en 1991 (traduction française, éd. Jacqueline Chambon, 2009). Cet article est intéressant non seulement parce que je pense qu'il a influencé Illich dans sa manière d'appréhender le tournant pris par la bio-médecine de l'époque, mais aussi parce qu'Haraway, qui percevait – à mon avis – quasiment les mêmes choses qu'Illich, établit des conclusions qui sont, point par

point, diamétralement opposées aux siennes. En référence à ce qu'elle appelle le « corps postmoderne », elle y dit par exemple :

> « Les êtres humains, de même que n'importe quel élément ou sous-système, doivent être situés au sein d'une architecture systémique dont les modes opératoires de base sont de forme probabiliste et statistique. »

> « D'un certain point de vue, les organismes ont cessé d'exister en tant qu'objets de la connaissance, ils sont désormais considérés comme des éléments biotiques. »

Ce qui débouche sur une situation où :

> « Aucun objet, aucun espace, aucun corps n'est plus sacré en soi ; les éléments peuvent être interconnectés entre eux si l'on est en mesure de construire le standard ou le code adéquat, capable de traduire des signaux en un langage commun. »

Dans un monde d'interfaces, où les frontières régulent des « taux de flux » plus qu'elles n'établissent des différences réelles, l'« intégrité des objets naturels » n'est plus une question à l'ordre du jour. Aussi avance-t-elle :

> « L' "intégrité" ou la "sincérité" du Moi occidental font place à des procédures décisionnelles, des systèmes d'expertise et des stratégies d'investissement des ressources. »

Autrement dit, Haraway, tout comme Illich, comprend que toute personne, en tant qu'être unique, stable et sacré, s'est dissoute en sous-système provisoire et auto-régulé, interagissant constamment avec les systèmes de l'échelon supérieur au sein desquels elle navigue.

> « Nous sommes tous des chimères, des hybrides de machines et d'organismes, conçus et fabriqués… le cyborg, voilà notre ontologie. »

Ce qui distingue nos deux auteurs c'est leur réaction face à cette situation. Haraway, dans une autre partie du livre dont j'ai tiré les citations ci-dessus, pose les jalons de ce qu'elle appelle un *Manifeste cyborg*. Elle appelle chaque personne à reconnaître et à accepter ce nouvel état de fait, à l' « interpréter » afin de se libérer. Dans une société patriarcale, il n'existe aucune condition à laquelle on puisse vouloir retourner. Elle souhaite ainsi donner des arguments « pour le *plaisir* à

prendre dans la confusion des frontières » et en appelle « à la *responsabilité* » dans « leur construction ».

Pour Illich, l' « ontologie du cyborg », n'était pas une option. Pour lui ce qui était en jeu était le caractère véritable des êtres humains – des êtres dotés d'une âme, à l'origine et au destin divins. Il voyait dans les derniers vestiges de sensibilité, progressivement arrachés aux corps capables de perception, un monde devenu « imperméable à son propre salut ». Il me confia plaintivement :

> « Je suis parvenu à cette conclusion que lorsque l'ange Gabriel dit à cette fille dans la ville de Nazareth en Galilée que Dieu voulait être dans son ventre, il désignait un corps qui a disparu du monde dans lequel je vis. »

Cette « nouvelle manière de voir les choses », palpable dans l'orientation de la bio-médecine, selon Illich, débouchait sur « une nouvelle forme de religiosité ». Illich fait ici un usage élargi du mot « religiosité », en référence à quelque chose de plus profond et de plus persuasif qu'une religion formelle ou instituée. La religiosité est le sol sur lequel nous nous tenons, les sentiments qui animent notre perception des choses ; pourquoi nous pensons que les choses sont telles qu'elles sont ; l'horizon véritable qui donne sens et forme aux choses. La sensibilité d'Illich était formée toute entière par le caractère donné ou crée du monde. Il voyait poindre une religiosité totalement immanente, où le monde n'a pas d'autre cause que lui-même, n'a pas d'autre source d'explication, et ne s'ordonne pas selon un principe en-dehors de lui. « Un cosmos » disait-il entièrement « aux mains de l'homme. »

Le bien suprême dans un tel monde est la vie, la tâche première qui incombe aux hommes est de conserver et promouvoir la vie. Mais il ne s'agit plus de la *vie* telle qu'elle est conçue par la Bible – la vie en tant qu'elle vient de Dieu –, il s'agit désormais d'une ressource que les hommes possèdent et qu'ils doivent gérer de façon responsable. Elle possède la propriété singulière d'être à la fois un objet révéré et de manipulation. Cette vie naturalisée, séparée de sa source, est la divinité nouvelle. Santé et sécurité sont ses soldats. La mort est son ennemie. La mort continue d'infliger aux hommes une défaite finale, mais n'a pas

d'autre sens. Il n'existe pas de bon moment pour mourir – la mort survient lorsque les traitements échouent ou lorsqu'ils sont suspendus.

Illich refusait « d'intégrer les systèmes à l'être ». Il ne voulait abandonner ni la nature humaine ni les lois naturelles. Dans une interview qu'il accorda à son ami Douglas Lummis :

> « Je ne peux abandonner cette certitude : les normes d'après lesquelles nous devrions vivre correspondent à la recherche de ce que nous sommes. »

Il en vint donc à refuser toute forme de « responsabilité sanitaire », conçue comme gestion de systèmes entremêlés. Comment un être peut-il se trouver responsable de ce qui n'a ni sens, ni frontière, ni sol ? demandait-il. Il valait mieux, selon lui, abandonner de telles illusions, si confortables, et vivre dans un esprit d'auto-limitation, qu'il définissait comme « renoncement communautaire, courageux, discipliné et auto-critique ».

Si l'on doit résumer Illich, on dira que dans ses dernières années il considérait que l'humanité, du moins celle qu'il apercevait était devenue insensible. Elle s'était bâti en bloc un système sans fondations éthiques. Les hommes vivaient et se déplaçaient dans des corps synthétiques tissés d'images de scanner et de courbes de risques. La vie était devenue une sorte d'idole religieuse et régnait sur une ontologie de systèmes. La mort était une obscénité insignifiante, et non une compagne intelligible. Tout ceci s'exprimait avec force et de façon non équivoque. Illich ne cherchait pas à adoucir ce constat ni à lui opposer une forme de contre-pied (« mais, d'un autre côté… »). Il cherchait simplement à décrire ce qui se produisait autour de lui, et s'échinait à en rendre compte de la façon la plus sensible possible, en transmettant ce sentiment avec sincérité. Le monde, selon lui, n'était pas entre ses mains, mais se trouvait dans les mains de Dieu.

Le point de vue d'Illich est complètement réactionnaire, selon tous les usages habituels de ce terme. Il veut faire retour et renoncer à cet âge des systèmes où l'unité première de la création, la personne humaine, a été perdue. Toute son intuition prend racine dans la révélation, dont il considère que l'humanité s'est détournée. La « vie abondante » promise dans le Nouveau Testament a été corrompue par une hégémonie

humaine si totale, si claustrophobe, que rien ne peut l'atteindre, qui provienne d'un quelconque en-dehors.

Le point au-delà duquel la médecine devenait une force de destruction plutôt qu'une force bienfaitrice, accompagnatrice de l'humanité, a été dépassé. Le gros de l'humanité, pensait-il, n'a plus envie de « supporter… [sa] chair rebelle, tiraillée et désorientée ». Elle a échangé son art de souffrir et son art de mourir contre quelques années d'expectative et le confort d'une vie « créée artificiellement ».

*

Peut-on tirer un sens de la « crise » actuelle de ce point de vue ? Je dirais que oui, mais seulement dans la mesure où nous pouvons nous extraire de l'urgence du moment et considérer ce que cette « crise » révèle de nos dispositions souterraines – nos « certitudes » ainsi que les appelait Illich.

D'abord, la perspective illichienne incite à penser que cela fait un moment déjà que les réponses données à la pandémie, sont à l'ordre du jour. Il est remarquable de constater comme les événements dits historiques, ceux des événements dont nous entendons dire parfois qu'ils ont « tout changé », ont l'air d'avoir été comme inconsciemment attendus, comme si les gens s'étaient préparés à leur survenue. Lorsqu'il se souvenait du début de la première Guerre Mondiale, l'historien Karl Polanyi parlait des pays européens comme de somnambules avançant à leur perte – des automates qui acceptent aveuglément le destin qu'ils s'étaient sans le savoir préparé. Il en va de même avec les événements du 11 septembre 2001 (le « 11 septembre » comme on dit), qu'on a immédiatement interprétés et compris, comme si tout le monde était simplement dans l'attente de donner le sens patent de ce qui venait juste d'arriver – la fin de l'Âge de l'ironie [*Age of Irony*, jeu de mot entre *iron*, le fer, et *irony*, l'ironie : cette expression désigne une période de cynisme où les croyances ou les émotions ne sont pas prises au sérieux ; NdT], les débuts de la Guerre contre le Terrorisme, peu importe la teneur de la chose. Il en va ici sûrement d'un tour que joue sur nous la perspective, en changeant instantanément une contingence en nécessité – dès lors

que quelque chose s'est produit, nous sommes persuadés que tout devait se produire ainsi. Je ne crois pas cependant, que ce soit là le fin mot de l'histoire.

Au cœur de la réponse donnée au coronavirus on retrouve l'idée selon laquelle il faut agir de sorte à prévenir ce qui ne s'est pas encore produit : un nombre accru d'infections, un épuisement des ressources du système médical, qui mettrait le personnel médical dans la délicate position de devoir opérer un *tri* parmi les patients, etc. Sans quoi, nous dit-on, au moment où l'on comprendra ce qui nous arrive, ce sera déjà trop tard. (Ça vaut la peine de dire, au passage, que c'est une idée parfaitement invérifiable : si nous sommes couronnés de succès, et que ce que nous craignions ne se produit pas, on pourra dire que ce que nous avons fait, nous en aura prémunis. Seulement, on ne saura jamais si c'est vraiment ce qui nous a préservé du dit danger).

L'idée selon laquelle l'action préventive est cruciale a été acceptée sans broncher, et les gens se sont même empressés de dénoncer les traînards qui ont montré une quelconque résistance à cette idée. Pour agir de la sorte, il faut avoir été habitué à un espace public où la prévention passe avant le soin, et c'est exactement ce qu'Illich décrit lorsqu'il parle du risque comme de « l'idéologie religieuse la plus largement célébrée aujourd'hui ». C'est seulement dans une société habituée à « dompter la croissance », à « garder une longueur d'avance » [*stay ahead of the curve*] et à penser en termes de populations plutôt qu'en termes de cas réels, qu'une expression comme « aplanir la courbe » peut faire partie du décor et entrer dans les mœurs en moins de vingt-quatre heures.

Le risque a une histoire. Le sociologue allemand Ulrich Beck qui est l'un des premiers à l'avoir identifié comme souci d'une nouvelle forme de société dans son livre paru en 1986, *La société du risque*. Beck y dresse le portrait de la modernité dite tardive. Elle serait une expérimentation scientifique incontrôlée. Lorsqu'il parle d'une expérimentation incontrôlée il cherche simplement à dire que nous n'avons pas de planète en rab sur laquelle nous puissions conduire une guerre nucléaire afin de vérifier comment l'expérience tournera, pas d'atmosphère de rechange qu'on puisse chauffer afin d'observer les résultats de l'expérience. Cela signifie,

d'une part, que la société techno-scientifique est une société hyper-scientifique mais, d'autre part, qu'elle est radicalement non-scientifique puisque aucun étalon n'existe qui permette de mesurer ou juger ce qu'elle a produit. On pourrait donner une liste infinie de ce type d'expériences incontrôlées – des bébés éprouvettes aux moutons transgéniques en passant par le tourisme de masse et la transformation des personnes en simples relais de communication. Toutes ces choses, du moment qu'elles ont des conséquences imprévisibles, forment déjà une sorte de vie amarrée au futur. Et c'est seulement parce que nous vivons dans une société du risque, que nous participons *de fait* à cette société, que nous participons *de fait* à une expérience scientifique incontrôlée, que nous sommes devenus – de façon paradoxale ou non – obnubilés par le contrôle des risques. Ainsi que je l'ai montré plus haut, nous sommes traités et scannés pour des maladies que nous n'avons pas encore contractées, sur fond de schéma probabiliste (quelle est la probabilité que nous l'attrapions). Des couples qui vont avoir un enfant prennent des décisions sur la base de profils de probabilités. La sécurité est devenue un mantra – être bien c'est être en sécurité – la santé est devenue une divinité.

Idolâtrie de la vie et aversion de la mort sont des aspects notables de l'atmosphère générale du moment. Qu'il faille à tout prix « sauver des vies », n'est même pas mis en question. Il est aisé de céder à la panique. Faire en sorte que tout un pays « rentre à la maison et reste à la maison », comme l'a dit le premier ministre canadien, a un coût incalculable. Personne ne peut dire combien de boîtes mettront la clé sous la porte, combien de personnes vont perdre leur boulot, combien devenir fous de solitude, combien retomber accroc, combien se foutre sur la gueule du fait de leur isolement. Dès qu'on brandit le spectre des vies perdues, ces coûts semblent supportables. Je le redis, nous avons appris à faire des comptes depuis bien longtemps. L'obsession actuelle au sujet du taux de mortalité n'est que l'envers du décor. La vie devient une abstraction – un chiffre sans histoire.

Dans les années 1980, Illich disait qu'il commençait à rencontrer des personnes dont l'être même était le pur produit de « soins et de concepts médicaux ». Je crois que ça aide à comprendre pourquoi l'état

canadien et les agents régionaux ou municipaux du gouvernement, ont largement échoué à rendre compte de ce qui était véritablement en jeu dans cette « guerre » contre « le virus ».

Se cacher sous les jupes de la science – même là où il n'y a aucune science –, se soumettre aux dieux de la santé et de la sécurité, est devenu pour eux une chose politiquement nécessaire. Ceux qui ont été acclamés pour leurs prises de décisions, comme le représentant québécois François Legault, se sont distingués par leur esprit unilatéral en appliquant la simple sagesse conventionnelle. Rares sont ceux qui ont osé interrogé les coûts – et quand parmi eux on trouve Donald Trump, la complaisance qui prévaut se trouve bien sûr renforcée – qui oserait être d'accord avec lui ? A cet égard, la métaphore insistante de la guerre a porté ses fruits – en temps de guerre, personne ne tient les comptes, personne ne demande qui va payer. D'abord, il faut gagner la guerre. Les guerres encouragent toujours des solidarités et découragent les dissensions – ceux qui ne se rangent pas derrière le drapeau sont montrés du doigt, comme les non-combattants de la Première Guerre mondiale qu'on conspuait.

*

Au moment où j'écris – début avril – personne ne sait vraiment ce qui est en train de se passer. Puisqu'on ne sait pas combien de personnes ont contracté la maladie, personne ne peut dire quel en est le taux de létalité. On dit qu'en Italie 10% des personnes qui l'ont attrapé meurent, ce qui rangerait le Covid-19 au niveau du désastre de la grippe espagnole qui sévit aux sorties de la Première guerre mondiale, tandis qu'en Allemagne on serait aux alentours de 0,8% ce qui ressemble plus à de nombreuses maladies qui passent inaperçues chaque année – des personnes très âgées et quelques personnes plus jeunes attrapent la grippe et en meurent.

Ce qui semble clair ici au Canada, c'est qu'à l'exception de quelques endroits où il y a une vraie urgence, l'omniprésence de la panique et le sentiment de crise sont le fruit des mesures prises en réponse à la pandémie et non de la pandémie elle-même. Le mot de pandémie lui-

même a d'ailleurs joué un rôle non négligeable – la décision de l'OMS de considérer la progression de la maladie comme une pandémie n'a pas changé l'état de santé des gens mais a changé, de façon dramatique, l'atmosphère générale.

Le signal était donné aux médias, un signal qu'ils attendaient tous : on passait en régime guerrier ; rien ne devait être discuté excepté le virus. En ce moment, quelque article dans les journaux sans lien avec le virus semble choquant. Cela n'aide pas vraiment à se détourner de l'idée que le monde est en feu. Si rien d'autre n'est traité, on a vite l'impression qu'il ne se passe effectivement rien d'autre. Un oiseau, un crocus, la bise du printemps sembleront presque irresponsables - « ne sont-ils pas au courant ? Ne savent-ils pas que c'est la fin du monde ? ». Le virus acquiert des vertus incroyables – on dit de lui qu'il a fait chuté les cours de la Bourse, qu'il a suspendu le commerce, et engendré une peur panique, comme si ces choses là n'étaient pas le produit de décisions, comme si personne n'était responsable, comme si c'est la maladie elle-même qui avait provoqué cela.

On a vu ici à Toronto paraître un journal, le *National Post*, avec des gros titres assez emblématiques à mes yeux. En caractères gras et immenses on pouvait simplement lire le mot PANIQUE. Rien n'indiquait s'il s'agissait là d'une description ou d'une prescription [en anglais *panic* renvoie au substantif aussi bien qu'à la forme impérative ; NdT]. Cette forme d'ambiguïté est constitutive des médias, les journalistes qui y sont aveugles se fondent dans le moule, c'est ce qu'on appelle une déformation professionnelle ; il devient encore plus facile de passer à côté de ce type de *déformations* en temps de crise certifiée. Ce ne sont ni les rapports permanents ni l'insistance des autorités qui ont mis le monde sans dessus dessous – c'est le virus qui est responsable. N'accusez surtout pas le messager. Un titre du site STAT daté du 1er avril – et je ne crois pas que c'était une blague – disait même que le « Covid-19 avait fait couler l'État ». On peut faire à ce titre une expérience de pensée. Dans quelle mesure nous sentirions-nous en période d'urgence si le Covid-19 n'avait pas été caractérisé comme pandémie et si toutes les mesures de restriction n'avaient pas été prises ?

Il existe plein de problèmes qui ne sont jamais mentionnés par les médias. Que savons-nous, par exemple, et sommes nous intéressés par la désintégration politique du sud Soudan des dernières années ? Et les millions de morts en République démocratique du Congo depuis qu'une guerre civile y a éclaté en 2004 ? C'est nous qui, à tout moment, jugeons de l'importance de telles ou telles informations. Les médias n'agissent pas seuls – il faut que les gens soient disposés à regarder ce qui leur est montré – mais je crois qu'on ne pourra pas nier que la pandémie est un objet construit qu'on aurait pu construire d'une manière toute différente.

Justin Trudeau, le premier ministre canadien, a fait remarquer le 25 mars que nous faisions face à « la plus grave crise d'aide sanitaire de notre histoire ». S'il parle de crise sanitaire, ça me semble être une exagération grotesque. Pensons aux effets désastreux de la varicelle sur les communautés indigènes, ou aux effets catastrophiques d'autres épidémies telles que le choléra, la fièvre jaune, la diphtérie et la polio. Peut-on alors comparer une épidémie de grippe qui tue principalement des personnes âgées ou des personnes fragilisées par d'autres facteurs à la destruction de peuples entiers ? Qu'on laisse seuls qui plus est ? « Sans précédent », « la pire crise », sont des expressions qu'on retrouve sur toutes les lèvres, pas seulement celles du Premier ministre. Quoi qu'il en soit, si l'on prend les mots du Premier ministre à la lettre, et s'il est question d'une crise d'aide sanitaire et pas simplement d'une crise sanitaire, on change de registre. Depuis le début les mesures de santé publiques qui ont été prises au Canada ont cherché à protéger le système de santé d'une surcharge. Pour moi cela pointe notre archi-dépendance au système hospitalier et le manque de confiance dans nos capacités à prendre soin les uns des autres. Que les hôpitaux canadiens soient submergés ou non, une étrange mystique, faite de peurs, semble s'emparer de tout le monde – les hôpitaux et leurs cadres sont subitement indispensables, même quand on pourrait prendre en charge certaines choses, d'une meilleure manière, à la maison. Une fois de plus, Illich était visionnaire lorsqu'il disait dans un texte intitulé "Services professionnels mutilants" [*Disabling Professions* ; voir *Le Chômage créateur*, éd. Seuil, 1977], que de trop grandes hégémonies

professionnelles sapent les facultés populaires ; les gens se mettent à douter de leurs propres ressources.

Les mesures prises dans le cadre de « la plus grave crise sanitaire de notre histoire » passent par une perte drastique de certaines libertés. Tout cela, nous dit on, pour protéger la vie et afin d'éviter la mort. Il ne s'agit pas simplement d'éloigner la mort, mais de l'escamoter et de la maintenir cachée. Il y a quelques années, j'ai entendu cette histoire au sujet d'un auditeur perplexe qui assistait aux lectures de *Némésis médicale*, qui s'est tourné vers un ami et lui a demandé : « Mais qu'est-ce qu'il veut celui-là, laisser tout le monde mourir ? ». Peut-être que certains de mes lecteurs voudraient me poser la même question. Et bien, je pense qu'il y a plein d'autres personnes âgées qui se joindront à moi pour dire qu'ils ne veulent pas particulièrement voir des jeunes vies être ruinées pour qu'on prolonge leur vie d'un an ou deux. Mais, au-delà de ça, « laisser tout le monde mourir », quelle drôle de formule ! Elle suggère que le pouvoir de vie ou de mort se trouve entre les mains de ceux ou celles à qui on adresse la question. *Ceux* à qui on suppose ce droit de vie ou de mort, ne peuvent exister que dans un monde d'information et de maîtrise technique parfaite. Dans un tel monde rien n'advient qui n'ait pas été préalablement choisi. Si quelqu'un meurt, c'est qu'on l'aura « laissé… mourir. » L'État doit, coûte que coûte, promouvoir, réguler et protéger la vie – c'est l'essence de ce que Michel Foucault appelait la bio-politique, le régime qui aujourd'hui nous domine sans conteste. Le temps de personne n'est venu – on les « laisse tomber ». On peut trouver des résidus de la Faucheuse dans les cartoons du *New Yorker*, mais elle n'a pas sa place dans les discussions publiques. Il est devenu compliqué de parler de la mort autrement que comme d'une chose due à la négligence des uns ou des autres, à la limite une chose qui arrive après qu'on ait tout essayé. Accepter la mort, c'est accepter la défaite.

*

Les événements récents révèlent le degré de notre dépendance aux systèmes. Ils montrent que nous ne sommes pas des citoyens associés et à quel point nous sommes devenus des *populations*. A quel point nous

sommes gouvernés par le besoin constant de contrecarrer le futur que nous avons nous-mêmes préparé.

En écrivant *La Convivialité* ou *Némésis médicale*, Illich espérait encore que la vie à l'intérieur de certaines limites reste possible. Il s'est évertué à identifier les limites qu'on pouvait imposer aux technologies afin de maintenir le monde à une échelle locale, sensible, discutable où les hommes pourraient être ces animaux politiques, destin qu'Aristote leur prévoyait. Cette même vision, nous sommes nombreux à l'avoir eu et nous sommes nombreux à avoir voulu la rendre tangible ces cinquante dernières années. Le monde qu'Illich redoutait, se trouve là, sous nos yeux, cela ne fait aucun doute. Un monde d'êtres sans corps qui traversent des espaces hypothétiques, un monde où l'urgence est permanente et où la prochaine crise n'est jamais bien loin, un monde où le babillage permanent de la communication a poussé le langage dans ses retranchements, un monde où la science étroite est devenue impossible à distinguer de la superstition.

Les concepts d'Illich sont-ils opérants et peuvent-ils réaliser quoi que ce soit dans un monde où les idées d'échelle, d'équilibre ou de sens sont hors de portée ? Peut-on accepter que le degré de contrôle social expérimenté actuellement soit simplement proportionné et nécessaire dans un système immunitaire global, où nous ne serions, selon les termes d'Haraway, que des « composés biotiques » ?

C'est possible, mais il y a un vieil axiome politique qu'on trouve chez Platon, chez Thomas More et plus récemment chez le philosophe canadien George Grant, qui veut que quand on ne peut pas le meilleur, il faut au moins tâcher d'éviter le pire. Les choses peuvent à coup sûr s'empirer. Il est devenu banal de dire que le monde ne sera pas comme avant une fois que cette pandémie sera passée. Il y en a pour qui ceci est comme un exercice, ils admettent franchement que même si les mesures qui sont prises ne sont pas justifiées par cette épidémie, elles sont tout de même une sorte de répétition générale valable pour des épreuves à venir, qui pourraient être bien pires. D'autres y voient un « appel au réveil » et espèrent que quand tout sera terminé, une humanité chaste saura trouver la voie et éloignera la catastrophe. Ce que je crains, et je

crois qu'un bon nombre de personnes partagent mes peurs, c'est qu'on soit désormais disposés à accepter une plus grande surveillance et un plus grand contrôle social. Plus de caméras de surveillance, plus de contrôle technologique, de moins en moins de confiance. En ce moment, tout le monde interprète l'application des mesures de distanciation sociale comme une preuve de solidarité, mais ces « gestes barrières » distillent également un message très efficace : les autres sont un vecteur potentiel de maladies (et *quid* de nous-mêmes : « ne te touche pas le nez ! »)

Je l'ai déjà dit, il est certain qu'une des choses que cette pandémie fait pénétrer plus profondément en nous, c'est l'idée de risque. Le problème c'est qu'on l'oublie facilement, puisqu'on amalgame toujours *risque* et *danger*. Ce qui distingue le risque du danger ? Je dirais que le danger est identifié par le jugement pratique et repose sur l'expérience, tandis que le risque est une construction statistique qui appartient au domaine des populations. Le risque ne laisse pas de place aux expériences individuelles ou aux jugements pratiques. Le risque vous annonce simplement ce qui arrivera *en général*. C'est une abstraction, qui n'est pas le portrait de quelqu'un, ni un guide qui permettrait d'envisager le destin d'une personne en particulier. L'idée de destin se dissout en face du risque, où tout le monde est disposé, de façon incertaine, le long de la même courbe. Ce qu'Illich appelle la « mystérieuse historicité » en chaque existence – ou, plus simplement, son sens – se trouve annulée. Durant cette pandémie, la société du risque atteint son apogée. C'est évident par exemple au vue de l'immense autorité qui est accordée à différents types de modélisations – quand bien même chacun sait qu'elles n'expriment rien moins qu'un ensemble de réponses préformées. Un autre exemple est donné par l'aisance avec laquelle les gens parlent d' « aplanir la courbe », comme s'ils parlaient d'un objet familier – on a même entendu des chansons qui parlaient de cette manière. Lorsqu'on fait d'une opération purement imaginaire, d'un objet mathématique, tel qu'une courbe de risque, un objet de politique publique, il semble clair qu'on donne à la société du risque un gros coup de pouce. Voilà ce qu'Illich, je crois, appelait « désincarnation » – l'impalpable devient palpable, l'hypothétique devient actuel, il devient

difficile de distinguer le domaine de l'expérience quotidienne de sa représentation par les médias, par les laboratoires et les modèles statistiques. De tout temps, les humains ont vécu dans des mondes imaginaires, mais il y a, ici, je crois, une différence. Dans la sphère religieuse, par exemple, même les croyants les plus naïfs se rendent compte que les êtres auxquels ils s'adressent par leurs prières, qu'ils invoquent dans leurs rassemblements, ne sont pas des objets de tous les jours. Avec cette pandémie, on voit tout le monde fusionner familièrement avec des chimères scientifiques, comme si c'étaient des arbres ou des rochers.

Un des changements majeurs du paysage actuel réside aussi dans l'avènement d'un *gouvernement-par-la-science*, et son corollaire – l'abdication de toute prise de position sur d'autres bases politiques. Cela fait longtemps que ce processus est en gestation. Illich écrivait il y a presque cinquante ans dans *La Convivialité* que la société contemporaine est « prise d'hallucination au sujet de la science ». Cette hallucination prend de nombreuses formes, mais elle repose essentiellement sur le fait d'extraire du désordre, des pratiques contingentes de myriades de sciences, un seul être, un seul veau d'or, à qui tous doivent vouer un culte. C'est ce mirage géant qui est habituellement invoqué lorsqu'on nous dit qu'il faut « écouter les scientifiques » [dixit Greta Thunberg à propos du climat ; NdE], ou consulter ce que « disent les études. » Seulement, il n'existe rien de tel qu'une science, il n'y a que des sciences, et chacune d'elle a ses usages et ses limites propres. Lorsqu'on abstrait la « science » de toutes les vicissitudes et les ombres de la production de la connaissance, lorsqu'on l'érige en oracle omniscient – et l'on reconnaît ses apôtres à leurs costumes, à leurs postures solennelles et leurs références impressionnantes [allusion à Didier Raoult ?; NdE] –, on perd, selon Illich, toute possibilité de jugement. Nous n'agissons plus selon ce qui semble bon à nos sens grossiers qui nous disent ce que sont les choses ici-bas sur Terre, mais agissons seulement en fonction de qui peut être déguisé *scientifiquement*.

Dans son livre *Rituel et rationalité*, le sociologue des sciences Brian Wynne a travaillé sur une enquête publique menée par le British High

Court Judge en 1977. Cette étude portait sur la construction d'une nouvelle centrale dans le complexe nucléaire britannique de Sellafield sur la côte Cumbrienne. Wynne montre que la cour a répondu à cette question de façon « scientifique » – ce projet est-il sûr ? – sans considérations pour des principes moraux ou politiques. On a affaire ici à un cas classique : le glissement progressif de considérations politiques qui, lentement, ne reposent plus que sur les épaules de la Science. On observe ce déplacement dans de nombreux champs sociaux.

Voici l'une de ses marques de fabrique : les gens pensent la « science » plus omnisciente qu'elle ne l'est réellement. De même, ils se pensent plus omniscients qu'ils ne le sont réellement. Seulement, on s'aperçoit vite qu'aucune connaissance réelle n'est nécessaire pour soutenir une telle confiance en soi. Les épidémiologistes ont beau dire franchement, en ce moment même, comme ils sont nombreux à l'avoir fait, qu'on a très peu de matériau solide sur quoi se fier, ça n'a pas empêché les politiciens de claironner et de prendre des décisions en tant que bras exécutif de la Science. A mon avis, l'adoption d'une politique de quasi-quarantaine pour les personnes non malades – une politique aux conséquences possiblement désastreuses : chômage de masse, faillites en série, hommes et femmes à bout, gouvernements endettés – est une décision politique, qui mérite donc d'être discutée politiquement. Malheureusement, pour le moment, le voile confortable de la Science aveugle l'ensemble des politiciens. Et l'on n'entend personne, non plus, pour s'élever contre de telles décisions morales. La Science décidera.

Dans ses travaux tardifs, Illich a introduit un concept qu'il n'a jamais vraiment développé, le concept de « sentimentalité épistémique » – pas une notion très accrocheuse, il faut l'admettre, mais elle a la vertu, je crois, d'éclaircir ce qui est en train de se passer. Il avançait, pour le dire un peu rapidement, que nous vivons dans un monde de « substances fictives » et de « fantasmes façonnés au management » – toutes sortes de biens nébuleux, de l'éducation institutionnelle à la « poursuite pathogène de la santé », lui servaient d'exemple. Dans ce « désert sémantique emplis d'échos confus », nous avons besoin d'un « quelconque fétiche prestigieux » qui puisse servir de « doudou ». Dans

le texte en question, il donne la « Vie » comme exemple principal d'un tel fétiche. La « sentimentalité épistémique » s'attache toute seule à la Vie, et la Vie devient cette bannière, qui réunit l'ensemble des projets de contrôle social et de progrès technologique, et s'acquiert sympathie et lustre. Illich parle de sentimentalité *épistémique* parce qu'elle implique des objets de connaissance construits qui sont naturalisés sous l'égide généreuse du « fétiche prestigieux. » En ce moment nous sommes en train de préserver notre système de santé et de sauver des vies de façon frénétique. Ces objets, des objets nobles, induisent un déversement de sentiments auquel il est difficile de résister. Tout se trouve condensé, à mon avis, dans le ton insupportablement doucereux avec lequel notre Premier ministre canadien s'adresse à nous maintenant presque tous les jours. Mais qui ne meurt pas d'envie de faire preuve de sollicitude ? Qui viendrait contredire le fait que si l'on s'évite les uns les autres, c'est par profond dévouement ? On ne parle pas simplement de sentimentalité épistémique parce qu'elle nous réconforte, parce qu'une réalité fantomatique est faite humaine, mais aussi parce qu'elle cache tout le reste en train de se produire. L'expérimentation à grande échelle d'un contrôle social, le conformisme social, la légitimation de la télé-présence comme mode de sociabilité et d'enseignement, l'accroissement de la surveillance, la normalisation de la biopolitique, et le renforcement des mesures préventives comme fondement de la vie sociale.

Je crois qu'il existe un autre concept illichien susceptible d'enrichir les débats actuels, c'est le concept « d'équilibres dynamiques » qu'il introduit dans *La Convivialité*. C'est en lisant dans les *Chroniques de l'Enseignement Supérieur* une réfutation des positions prises par Giorgio Agamben au sujet de la pandémie, que ce concept m'est revenu. Agamben a décrié l'inhumanité d'une politique qui laisse mourir des gens seuls et rend criminelles des funérailles, arguant qu'une société qui érige la « vie nue » au-dessus de ses propres formes de vie, embrasse un destin pire que la mort. La philosophe Anastasia Berg a pris le temps de répondre à Agamben, en lui témoignant de son respect, pour dire ensuite qu'il était à côté de la plaque. Si les gens annulent des funérailles, s'ils isolent les malades et s'évitent les uns les autres ce n'est pas parce qu'un simple instinct de survie serait devenu la finalité de

toute politique publique, comme le dit Agamben, mais dans un esprit de sacrifice dévoué, qu'Agamben, en philosophe obtus et épris de théorie, est incapable de relever. Selon qu'on est du côté de Berg ou du côté d'Agamben, on verra la distanciation sociale comme une forme paradoxale et sacrificielle de solidarité, ou bien comme l'entrée dans un monde où toutes formes de vies héritées se trouvent dissoutes dans un ethos dominé par un instinct de survie à tout prix.

Ce qu'Illich cherche à montrer dans *La Convivialité* c'est que les politiques publiques doivent toujours trouver un point d'équilibre entre des domaines, des rationalités, des valeurs qui s'opposent. Cet ouvrage essaie de montrer comment et à quel moment des outils vertueux et utiles – des outils pour la convivialité – deviennent des outils qui ont leur fin en eux-mêmes et dictent leurs paradigmes aux usagers. Il essaie également d'établir une distinction entre un jugement politique pratique et une opinion experte, entre des discours fait-maison et le matraquage des mass-médias, entre des pratiques vernaculaires et des normes institutionnelles. La plupart de ces distinctions ont déjà fondu en un « système » monochrome, mais je crois qu'il est bon de garder cette idée à l'esprit. Ça nous pousse à poser la question ainsi : quand en avons-nous assez ? Où se trouve le point d'équilibre ? Aujourd'hui ces questions ne sont pas posées car nous présumons toujours du caractère illimité des biens et services en notre possession – nous présumons, qu'il ne peut y avoir trop d'éducation, trop de santé, trop de lois, trop de toutes ces institutions sur lesquelles nous faisons reposer nos existences.

Et si nous remettions cette question au goût du jour ? On pourrait alors se demander en quoi Agamben a peut-être raison, tout en admettant le point de vue de Berg. Peut-être pourrait-on trouver un point d'équilibrage ? Il faudrait pour cela être aptes à supporter les paradoxes – ce qui caractérise l'essence même de la pensée, selon Hannah Arendt – et le retour du jugement politique. Un tel exercice de jugement politique impliquerait d'avoir une discussion au sujet de ce que l'on perd dans la crise actuelle et ce que nous y gagnons. Mais qui délibère en situation d'urgence ? La délibération est rendue difficile par la mobilisation totale – préoccupation totale –, par le sentiment que tout a changé et le sentiment

de vivre en état d'exception plutôt qu'en période ordinaire. C'est un cercle vicieux : impossible de débattre parce que nous sommes en état d'urgence, nous sommes en état d'urgence parce qu'il est impossible de débattre. La seule manière de sortir du cercle est de repasser par le chemin qui nous y a conduits – un chemin pavé de conjectures qui se sont enracinées au point de venir des évidences.

*

A la fin de sa vie, Illich parlait d'un monde enclos dans une « ontologie de systèmes », un monde imperméable à la grâce, étranger à la mort, un monde obsédé par sa mission gestionnaire, où chaque éventualité devait être envisagée – un monde « où des abstractions ont recouvert le monde et le soi comme un linge en plastique ».

Un tel point de vue ne se prête pas facilement à des prescriptions politiques. Les politiques sont établies sur le moment, et s'accordent aux exigences du moment. Illich parlait de façons de penser, de sentir qui s'étaient incrustées en nous de façon plus profonde encore. J'espère que si vous m'avez suivi jusqu'ici vous n'irez pas penser que j'ai fait des propositions politiques faciles et comprendrez que j'ai avant tout essayé de décrire notre commune destinée. Je pense que mon point de vue transparaît de façon assez claire à travers ce que j'ai écrit. Je pense qu'il sera très difficile de sortir de ce tunnel dans lequel nous sommes entrés – distanciation physique, aplanissement de la courbe, etc.

Deux possibilités s'offrent à nous, ou bien nous en sortons assez vite et admettons que tout ça a été fait en vain, ou bien nous creusons ce tunnel plus profondément encore et provoquons des dégâts qui risquent d'être plus graves que les problèmes que nous avons essayé d'éviter. Il ne s'agit pas de dire qu'il n'y a rien à faire. C'est une pandémie. Mais je crois qu'il eut été préférable d'utiliser un processus de quarantaine ciblée pour les personnes clairement identifiées comme malades et leurs proches. Fermer les stades de base-ball et de hockey, dans tous les cas, mais garder les petits commerces ouverts et essayer de recevoir les gens comme cela a été fait dans les grandes surfaces qui sont restées ouvertes. Est-ce que plus de personnes seraient mortes ainsi ? C'est possible, mais

loin d'être évident. Et c'est exactement ce que je cherche à dire : personne ne le sait. C'est ce qu'a défendu l'économiste suédois Fredrik Erixon, directeur du Centre Européen de Politique Économique Internationale (ECIPE), pour expliquer la politique suédoise : prendre des précautions, sans confinement. « La théorie du confinement » a-t-il précisé, « n'a pas été testée » – ce qui est vrai – et donc, « ce n'est pas la Suède qui est en train de faire une expérience sur les masses, mais tous les autres pays ».

Une fois de plus, je ne cherche pas à contester telle ou telle politique, j'interroge les certitudes établies qui font que notre politique actuelle est incontestable. Laissez-moi donner un dernier exemple. Récemment un éditorialiste d'un journal de Toronto a dit qu'on pouvait réduire l'urgence actuelle à un choix entre « sauver l'économie » ou « sauver grand-mère ». Cette métaphore fait appel à deux certitudes qu'on oppose frontalement. Si l'on prend ces deux choses pour des réalités plutôt que pour des fantasmes socialement construits, des constructions qu'il est possible d'interroger, on ne peut que finir par mettre à prix la tête de mémé. Je pense qu'il vaut mieux réfléchir et parler d'une autre manière. Peut-être que les choix impossibles imposés par un monde de modèles économiques et de management indiquent que les choses ne vont pas très rond. Peut-on passer de « mémé », une donnée démographique, à « mémé », une personne qu'on peut soigner, accompagner et réconforter jusque dans ses derniers jours ? Peut-on passer de l'Économie, cette abstraction ultime, au magasin en bas de la rue, où quelqu'un a investi tout ce qu'il avait et s'apprête peut-être maintenant à tout perdre ?

Pour l'instant, la « crise » tient la réalité en otage, captive dans son système clos et irrespirable. Il est très difficile de trouver une manière de parler qui ne fasse pas de la *vie* une ressource que chacun devrait gérer, conserver et, au final, sauver. Il faut s'attarder attentivement sur tout ce qui a été mis à jour ces dernières semaines : l'aptitude de la science médicale à « décider en temps d'exception » et à prendre le pouvoir, le pouvoir qu'ont les médias d'informer le réel, sous couvert de neutralité, l'abdication des politiques en face de la Science, y compris quand il n'y a

pas de science, la suspension du jugement pratique, l'accroissement du pouvoir de la prévention de risque, l'émergence de la Vie comme nouveau souverain.

Les crises changent l'histoire, malheureusement les choses ne vont pas toujours en s'améliorant. Cela repose en grande partie sur la manière que nous aurons de comprendre cet événement. Si les certitudes dont j'ai parlé ici, ne sont pas interrogées, je crois que nous y serons toujours plus soumis, de façon invisible et indubitable.

David Cayley,
Toronto, le 8 avril 2020.

<http://www.davidcayley.com/>

Traduit de l'anglais par des anonymes,
légèrement revue et mise en forme par nos soins,
publié sur le site lundimatin#243, le 18 mai 2020.

De la vie

Lettre ouverte à Jean-Pierre Dupuy et Wolfgang Palaver

> « Et Galaad s'empara des gués du Jourdain, avant que ceux d'Éphraïm n'y arrivassent. Et quand un des fugitifs d'Éphraïm disait : Laissez-moi passer ; les gens de Galaad lui disaient : Es-tu Éphratien ? Et il répondait : Non.
>
> Alors, ils lui disaient : Eh bien, dis : *Shibboleth* ; et il disait *shibboleth*, sans faire attention à bien prononcer ; alors, le saisissant, ils le mettaient à mort aux gués du Jourdain. Il périt en ce temps-là quarante-deux mille hommes d'Éphraïm. » (*Juges* 12 : 5-6)

Un *shibboleth* est une ligne de démarcation, et c'est lorsqu'elles sont minces comme le fil du rasoir que les lignes de démarcation sont le plus clivantes. Pour Éphraïm, quarante-deux mille vies était le prix à payer pour rien de plus que ce que les linguistes appellent une fricative sourde. Nous n'en sommes pas encore là, mais il est certain que la pandémie crée des divisions entre amis. (Éphraïm et Galaad étaient-ils après tout si différents, si tout ce qui les distinguait était leur capacité à prononcer un son si essentiel ?) Il semble que l'un des *shibboleths* qui nous sépare soit le mot *vie*. Deux amis que j'admire se sont récemment trouvés en désaccord avec moi à propos de ce mot et de mon interprétation des idées d'Ivan Illich à ce sujet.

Dans un entretien accordé à l'hebdomadaire allemand *Die Zeit* du 23 décembre 2020, le théologien Wolfgang Palaver exprime sa crainte que l'affirmation d'Illich selon laquelle la *vie* est devenue un « *fétiche* » ne

serve à justifier abusivement « *le sacrifice des faibles.* » Et dans un article intitulé *Le véritable héritage d'Ivan Illich*, pour le site Internet AOC, le philosophe français Jean-Pierre Dupuy affirme lui aussi que ceux qui suivent « *la mode du covidoscepticisme* » comprennent mal et s'approprient à tort les sévères critiques d'Illich au sujet de « *l'idolâtrie de la vie* ». Cet article est le second de deux articles de Dupuy sur la « *prétendue "sacralisation" de la vie* ». Le premier dénonce ce qu'il appelle « *l'aveuglement des clercs* ».

Dans son essai, Dupuy me nomme de façon flatteuse pour mon travail en tant qu'interlocuteur d'Illich avant « *de succomber à l'air du temps.* » « *Hélas, mille fois hélas,* » dit-il, « *David Cayley lui-même a succombé à l'air du temps, et multiplie les poncifs et manifeste son ignorance,* » tout en s'engageant dans « *la classique minimisation de la gravité de la pandémie.* » Palaver est plus modéré et ne me nomme pas directement, mais puisque je suis au premier rang de ceux qui tentent de démontrer que « *l'idolâtrie de la vie* » a joué un rôle pernicieux dans les réactions politiques face à la pandémie, je me compte au nombre de ceux dont il pense qu'ils ont emmené Illich sur un terrain glissant, bien au-delà de ses propres intentions.

Les enjeux sont très importants dans cette situation. « *Sauver des vies* » est ce qui justifie toutes les politiques adoptées pour lutter contre la pandémie au cours de l'année écoulée, et il est probable que la *vie* perdure en tant que signe sacré qui légitimera le remaniement de l'ordre social qui émergera de la pandémie. Par conséquent, il paraît important de chercher à éclaircir le sens de ce mot. (J'espère que l'on comprendra mon emploi fréquent des italiques comme une manière de signaler l'usage que je remets en cause.) Je commencerai en tentant de comprendre ce qui inquiète Palaver et Dupuy, puis présenterai ce que je crois être l'opinion d'Illich, et je conclurai par une réflexion sur le rôle de la *vie* dans l'ordre social actuel et dans celui qui est en train d'émerger.

*

Palaver et Dupuy s'intéressent à ce qu'ils appellent la protection ou préservation de la vie. Tous deux soutiennent que ceux qui

« *minimisent* » la pandémie, critiquent les mesures prises pour lutter contre elle, ou passent outre les mesures d'endiguement, mettent leurs voisins en danger de manière insouciante. Tous deux se concentrent particulièrement sur le philosophe italien Giorgio Agamben pour en faire l'exemple même de cette insouciance. Pendant toute la durée de la pandémie, Agamben a soutenu que la réaction officielle équivalait à détruire le village afin de le sauver. En laissant mourir les vieux seuls et sans consolation, en faisant en sorte que les gens aient peur les uns des autres, et en interdisant les funérailles, les célébrations du culte et autres formes élémentaires de la vie sociale et culturelle, écrit-il, nous avons éviscéré ce qui reste de notre mode de vie et nous avons permis à la médecine de s'instaurer en tant que culte religieux tout-puissant et quasiment incontestable. Dupuy le critique sans ménagements. « *Les gesticulations intellectuelles* » d'Agamben, écrit-il, « *sont la version soft de cette violence réactionnaire* », telle qu'on la découvre dans ce que « *les groupes américains d'extrême-droite hurlent, les armes à la main, devant les marches de leurs Capitoles respectifs…* » Cette attaque est déjà injuste et entièrement *ad hominem*, mais Dupuy va encore plus loin. En ce qui concerne le concept de « *vie nue* » d'Agamben, par lequel celui-ci désigne clairement et explicitement la vie dépourvue de ses attributs culturels qui lui confèrent la forme et la dignité d'une histoire, Dupuy prétend que ce concept implique sans doute qu'Agamben « *méprise la vie simple, "animale", des pauvres paysans sans terre du Nordeste brésilien…* ». Cela me paraît avoir atteint les limites de la calomnie et de la mauvaise foi dans l'interprétation.

À ce propos également, Palaver fait preuve de davantage de modération et de retenue, mais il déclare aussi qu'Agamben le « *contrarie* ». Le passage de son entretien à *Die Zeit* qui nous intéresse, dans lequel il exprime sa consternation, mérite d'être cité intégralement :

> « Agamben me contrarie vraiment. Il est plus papiste que le Pape et plus ecclésiastique que l'Église. Il prétend que l'Église a renoncé au salut et l'a sacrifié à la santé ; qu'en cherchant le salut dans l'histoire, on ne pouvait aboutir qu'à la santé. N'importe quoi ! Pourquoi Jésus guérissait-il les gens et prenait-il soin de leur maux physiques ? À elles seules, les nombreuses guérisons contredisent la fuite théologique hors du monde d'Agamben. Je suis le SEIGNEUR, ton

médecin. Ou bien pensez au miracle de la multiplication des pains. Lorsque les gens ont faim, il faut faire quelque chose ! Agamben fait de la mauvaise théologie en séparant le salut de la santé…

Agamben a raison de déplorer l'attitude qui consiste à considérer que la santé et la survie sont ce qu'il y a de plus important dans la vie. Mais alors, il peut se poser cette question : cela concerne-t-il ma propre vie ? ou bien cela ne concerne-t-il que les autres ? »

Sans négliger l'éventualité d'une transcription ou d'une traduction défectueuses, ni celle d'une déclaration hâtive et improvisée, si c'est vraiment ce que Palaver voulait dire, je pense qu'il va trop loin. Certes, Jésus nourrissait et guérissait les gens, mais pas tout le monde. En vérité, il les nourrissait et les guérissait si parcimonieusement qu'il semble juste de dire que lorsqu'il les accomplissait, ces actes étaient plus symboliques qu'administratifs ou programmatiques. C'est le sujet central de la fable du Grand Inquisiteur de Dostoïevski. L'Inquisiteur reproche à son Seigneur de ne pas avoir transformé les pierres en pains lorsqu'on l'a mis au défi de la faire. C'est à cause de cette incapacité à prendre en compte la faiblesse de l'humanité souffrante, qui toujours s'écrie « *Réduis-nous en esclavage, mais donne-nous de quoi manger !* » que l'Église a dû intervenir pour « *corriger et amender* » les Évangiles. Je ne sous-entends pas que Palaver se met du côté du Grand Inquisiteur, mais je fais seulement remarquer que les Évangiles sont profondément ambigus sur le rôle de Jésus en tant que médecin. Certes, ils font état de distributions de nourriture et de guérisons, mais aussi d'affirmations que le Royaume « n'est pas de ce monde » et de références à une manière si ardue ou à un chemin si étroit qu'il « y aura peu d'élus ». Palaver semble donc mal inspiré en accusant Agamben de « *fuite théologique hors du monde* ». Agamben n'a jamais prétendu faire de la théologie, et sa défense de « *formes de vie* » particulières, telles les funérailles pour les morts et les consolations humaines pour les mourants, me paraît éminemment terrestre. Ce dont il accuse l'Église est d'avoir oublié le messianisme et de s'être par conséquent départie d'une « tension dialectique » indispensable entre l'histoire et ce qui la dépasse ou l'interrompt. Ce n'est qu'entre « *ces pôles* », affirmait Agamben en s'adressant à « l'Église de notre Seigneur » à Paris en 2009, « *qu'une communauté peut se former et perdurer.* »

Palaver peut ne pas être d'accord mais, dans ce cas, on s'attendrait à des arguments plutôt qu'à de l'irritation et à un rejet (« *N'importe quoi !* »).

Puis Palaver fait remarquer que le citoyen masqué qui garde ses distances n'est pas nécessairement inquiet pour sa propre vie, mais pour celle des autres. Dupuy dit exactement la même chose ; ce n'est pas pour moi que je prends des précautions, mais pour les autres. Cela est en partie indiscutable. Bien avant l'épidémie de COVID, j'aurais évité les contacts sociaux en étant porteur d'une maladie contagieuse et j'aurais attendu des autres qu'ils me rendent la pareille. Mais dans un monde où nous représentons tous un danger pour autrui, et où la crainte de la « transmission asymptomatique » inhibe tous les rapports sociaux sans exception, il me semble que l'on a atteint et dépassé les limites de la « responsabilisation ». Repenser la société comme un Système Immunitaire (en majuscules) est le meilleur moyen de la dissoudre.

Palaver affirme ensuite que ceux qui dénigrent le confinement et les mesures similaires sont prêts à « *sacrifier les faibles* ». Selon lui, cette disposition est issue de la « *logique du bouc émissaire* », celle du Grand Prêtre qui déclare, dans les récits bibliques de la Passion, qu'il « *est préférable qu'un seul homme meure plutôt que périsse le peuple tout entier.* » Dans l'interprétation que Palaver partage avec son professeur René Girard, il s'agissait du principe archaïque qui veut qu'un sacrifice accompli à temps préserve l'ordre social, principe que le judaïsme, puis le christianisme, ont remis en question et rejeté. Pour Palaver, toute « *pensée utilitaire* » réaffirme « *la logique du bouc émissaire* ». « *Seule la vie peut nous permettre de nous orienter,* » conclut-il. J'en conviens mais, comme nous le verrons,tout dépend de ce que l'on entend par *vie*.

Avant d'en venir à Illich, je ne peux m'empêcher de dire, non sans quelque crainte, que chez Palaver comme chez Dupuy, il me semble détecter, une note de panique. Un jour, il y a longtemps, après une conférence d'Illich sur *Némesis médicale*, un auditeur se tourna vers un ami d'Illich et lui posa cette question naïvement perplexe : « *Qu'est-ce qu'il veut ? Laisser mourir les gens ?* » Dupuy et Palaver sont tous deux plus avertis et connaissent mieux l'œuvre d'Illich que ce jeune homme perplexe, et pourtant tous deux semblent finalement avoir atteint le

même point de désaccord. Il faut sauver des vies, plus ou moins à tout prix, et quiconque affirme le contraire a renoncé « *au comble de l'humanisme* » (Dupuy) et a succombé à « *la logique du bouc émissaire* » et au « *darwinisme social* » (Palaver).

Mes deux interlocuteurs pensent que les « *covidosceptiques* » se trompent et invoquent abusivement l'affirmation d'Illich selon laquelle la *vie* est devenue une « *idole* » et que l'on interprète Illich de manière trop normative. Dupuy soutient que les sévères critiques d'Illich à propos de « *l'idolâtrie de la vie* » ne visaient qu'à empêcher la dégradation de la vie et nullement à limiter sa protection et sa préservation. Pour aller au fond de cette question, il faudra d'abord s'assurer de ce qu'Illich a réellement dit.

Au cours de l'année 1985, un pasteur baptiste nommé Will Campbell vint voir Illich après une conférence qui s'adressait à des travailleurs sociaux de Macon, Géorgie. Dix ans plus tard, Illich laissa dans ses notes personnelles un bref compte-rendu de cette rencontre :

> « [Suite à la conférence], je remarquai un homme avec … une canne en bois noueux […] qui s'avançait vers moi. Il se présenta en tant que prédicateur : "Will Campbell […] qui a un grand service à vous demander." La surprise me coupa le souffle car, ce nom, je le connaissais : "Si vous êtes celui qui a inspiré Martin Luther King, ne demandez pas, commandez seulement et j'obéirai." Il bougonna quelque chose qui finissait par "…sacrés papistes !", puis il dit : "Vous avez refusé de parler de la *vie*. Vous voyez, la *vie* écartèle l'Église. Il y a ceux qui condamnent la peine de mort, mais pas la bombe atomique, et d'autres qui appellent à la mise à mort des avorteurs. Je réunirai les représentants de nos Églises afin que vous puissiez leur parler."
>
> J'étais effaré. J'essayais de comprendre ce que signifiait cette sollicitation. Bien des mois plus tard, quelque part en Ohio, je fis face à une salle remplie des "dirigeants d'Églises" que Campbell avait réunis. L'ambiance était tendue. Au premier rang, un ecclésiastique se présenta comme le représentant de la Conférence des évêques catholiques et m'enjoignit de commencer par une prière. Il me fallait éviter ce piège-là et je lui ai répondu que j'allais commencer par une imprécation solennelle et explicite et demander à ceux qui ne toléraient pas ce genre de cérémonie de quitter la

salle. Puis de manière théâtrale, je levai les mains et répétai trois fois : "Au diable la vie !" »

J'ignore ce qu'Illich a raconté ce jour-là après son imprécation. L'Ohio est un état très étendu, il n'y a aucune autre trace de cette réunion dans les papiers d'Illich, et je n'ai jamais rencontré personne qui puisse m'en dire davantage à ce sujet. Mais quatre ans plus tard, à Chicago, Illich a donné une conférence sur le même sujet sur convocation de l'Église luthérienne américaine. Cette conférence, intitulée *La construction institutionnelle d'un nouveau fétiche : la vie humaine*, fut publiée trois ans plus tard dans le livre d'Illich intitulé *Dans le miroir du passé*. À cette occasion, Illich déclara à son auditoire, sans faire la moindre réserve, que

> « La vie est l'idole la plus puissante à laquelle ait jamais été confrontée l'Église au long de son histoire. Bien davantage encore que l'idéologie de l'ordre impérial ou féodal, que le nationalisme ou le progrès, que le gnosticisme ou les Lumières, l'acceptation d'une vie substantialisée en tant que réalité divinement conférée se prête à ne nouvelle corruption de la foi chrétienne. » [2]

Le mot *substantialisée* est important ici, et j'y reviendrai dans un moment, mais je veux d'abord examiner l'affirmation selon laquelle la révérence contemporaine à l'égard de la vie corrompt la foi chrétienne.

Dans les Évangiles, Jésus affirme à plusieurs reprises qu'il est la Vie. Il ne dit pas « *Je suis une vie,* » commente Illich, « *Il dit, "Je suis la Vie, tout court"*. » Cela signifie davantage qu'être simplement vivant. La vie que Jésus incarne et illustre ne peut être donnée et reçue, dit Illich, que comme un cadeau. En tant que telle, on peut la rencontrer, la glorifier et la partager, mais il ne peut jamais nous appartenir de la définir ou de la délimiter, de l'administrer ou de la contrôler. Cette manière de penser la vie et d'en parler, qui veut que ce mot implique toujours une relation à Celui dont le cadeau contient la vie, a saturé la culture de la chrétienté pendant de nombreux siècles. Illich dit que pendant plus d'un millénaire :

> « Il était très clair que des gens peuvent être parmi les vivants et être morts, et que d'autres peuvent être morts et être vivants. Ce n'est pas

[2] Ivan Illich, "Dans le miroir du passé", in *Œuvres complètes*, vol. 2, Fayard, p. 937.

seulement une affirmation d'ordre religieux ; cela […] est devenu un postulat ordinaire et quotidien. »

Ce caractère familier est important parce qu'Illich soutenait que cette acculturation de « *vérités vraies* »[3] a créé les « *préconditions de la modernité* ». Selon lui, la modernité a déformé et mutilé ces vérités, mais elle n'aurait jamais pu advenir sans elles. C'est ainsi qu'Illich n'hésite pas à dire que l'usage contemporain « *emploie abusivement le mot qui désigne le Dieu Incarné* ». C'était à ses yeux un point de vue historique plutôt que théologique. Retrouvez l'origine du mot *vie* à travers ses multiples expressions dans la tradition théologique, philosophique et scientifique occidentale, disait-il, et il deviendra évident que sa signification, aussi faussée soit-elle, continue à se former dans le registre issu de la chrétienté latine.

Notre façon de parler de la vie s'enracine dans une civilisation jadis imprégnée par la croyance en l'incarnation. Et on retrouve cette « *ascendance chrétienne* » dans « *d'autres grandes vérités qui définissent la société séculière.* » Mais en même temps, le sens du mot a totalement changé. Il « *s'est substantivé* », dit Illich. Ce qui signifie à la fois qu'il a pris l'aspect d'une chose (de quelque chose de palpable) et qu'il a acquis de la substance dans le sens plus philosophique et théologique de quelque chose qui peut exister en soi, il est devenu autonome et autosuffisant. Illich prétend que c'est dans le langage du Droit, de la médecine, de l'économie et de l'écologie que l'on voit que la vie est devenue une chose, car ils prétendent tous qu'elle relève à la fois de leurs compétences et qu'elle les justifie. La loi la protège (dans plusieurs États américains, on peut même poursuivre quelqu'un en justice pour « action de vie préjudiciable »[4]) ; la médecine la prolonge ; les entreprises la gèrent (en tant que force de travail ou ressource humaine) ; et l'écologie l'étudie. La science de la génétique connaît désormais son « langage ». La démographie et le journalisme en font inlassablement le décompte. Les vies perdues sont un indice de désastre, celles que l'on sauve un indice du progrès social. La recherche de

[3] Ou « vérités d'Évangile ». [NdT]

[4] Un enfant handicapé peut poursuivre ses parents en justice pour l'avoir laissé naître, par exemple. [NdT]

la santé la prolonge, la technique l'embellit. On connaît la vie et on la gère comme jamais auparavant.

Mais en même temps, sous la forme de ce qu'Illich appelle un « *fétiche* », la vie transcende toute gestion. C'était l'un de ses mots préférés, et il l'avait choisi plus pour sa capacité à choquer que pour quelque consonance anthropologique. Un fétiche est un objet magique doté du pouvoir de canaliser ou de fixer certains sentiments. « *La nouvelle société technique*, » dit-il, « *est singulièrement incapable d'engendrer le genre de mythes auxquels les êtres vouent un attachement profond et riche.* » Et pourtant, ne serait-ce que pour « *s'assurer une emprise rudimentaire* », cette société doit trouver le moyen d'obtenir une allégeance sentimentale et pas seulement rationnelle. C'est le rôle du fétiche. C'est « *un grigri* […] *que nous pouvons traîner partout pour nous permettre de nous poser en nobles défenseurs des valeurs sacrées.* » La vie est gérée comme une ressource biopolitique mais, en tant que fétiche, c'est aussi quelque chose dont *« on peut parler à voix basse comme d'une chose mystérieuse, polymorphe, faible, qui exige d'être protégée avec sollicitude.* » Ce qu'Illich appelle « *sentimentalité épistémique* » peut ainsi s'attacher à *la vie*, en même temps que *la vie* est gérée intensivement. Vivre sous le signe de *la vie* signifie devenir habile à effacer ces connotations apparemment contradictoires. On apprend à passer de l'une à l'autre en douceur sans que cela ne devienne jamais conscient. Par le biais d'un simple mot, nous révérons ce que nous gérons et nous gérons ce que nous révérons.

La *vie*, dit Illich, « *tend à vider le concept de personne de son contenu tant moral que légal.* » Selon lui, c'est « *dans la notion de personne que s'ancre l'humanisme de l'individualisme occidental.* » Une personne est clairement délimitée et son intégrité est inviolable. Ce n'est pas le cas d'une vie. On *est* une personne, on peut, comme on dit, « *vivre sa vie* ». Les vies se prêtent à des évaluations et à des améliorations, ce qui est impensable lorsqu'on parle d'une personne. Un médecin, qui me fait face en tant que personne, fait face à une certaine histoire et à un certain destin inconnus, et il lui faut apprendre beaucoup de choses sur moi afin de me soigner. Un médecin qui m'aborde en tant que vie peut trouver

tout ce qu'il a besoin de savoir dans mes résultats d'analyses. Les vies sont diverses, bien sûr, comme le reconnaîtra un bon médecin, mais pas tout à fait de la même manière que les personnes.

Pour Illich, la *vie* était aussi le signe d'un profond changement dans la « *religiosité* », terme qu'il employait pour désigner les sentiments, les gestes et les penchants à peine conscients que le terme plus formel de religion pourrait ne pas inclure. « *Mon nez, mon intuition, et ma raison aussi, me disent*, » disait-il en 1992, « *que nous pourrions nous trouver face à un seuil historique, une ligne de partage des eaux, un point de transition vers un nouveau stade de religiosité.* » Cette idée s'était emparée de lui quelques années auparavant, me dit-il, alors qu'il se tenait dans la cuisine d'un groupe d'étudiants auxquels il rendait visite :

> « Deux images étaient collées sur la porte du frigo. L'une était la planète bleue et l'autre l'œuf fertilisé. Deux cercles de taille à peu près identique, l'un bleuâtre et l'autre rose. "Elles représentent notre seuil d'accès à la compréhension de la vie", me dit l'une des étudiantes. Le terme *seuil d'accès* me frappa profondément. Il ne me lâcha pas pendant plusieurs mois jusqu'à ce que, pour un tout autre motif, je […] prenne un livre de Mircea Eliade. Eliade a enseigné la science de la religion à bon nombre d'entre nous … Et en parcourant le livre, j'en suis arrivé à la conclusion qu'il met en valeur le concept de *sacrum* mieux que tous ceux que j'ai étudiés. Le *sacrum*, nom latin qui correspond à notre sacré, est employé par les sciences de la religion pour décrire un lieu particulier dans la topologie de n'importe quelle culture. Il désigne un objet, une localité ou un signe qui, au sein de cette culture, est considéré comme un *seuil d'accès* – cette jeune fille avait raison. J'y avais toujours pensé comme à un seuil, un seuil où nous apparaît le divin, ce qu'au sein de cette société on considère comme authentique altérité, ce qu'une société donnée appelle la transcendance. Pour Eliade, une société n'atteint pas consciemment son unité en se comparant simplement aux sociétés voisines (nous ne sommes pas vous) mais également en se définissant par rapport à ce qui la dépasse. »

Illich en conclut que le rond rose et le rond bleu remplissaient très précisément la fonction décrite par Eliade. Il s'agissait de *sacrum*, au même titre que les mégalithes de Stonehenge, la kasbah de la Mecque ou la pierre d'*omphalos* de Delphes. Mais, en tant que symboles de faits scientifiques, c'étaient des *sacrum* d'un genre entièrement nouveau. Le

« divin » qui apparaissait aux seuils d'accès antérieurs émanait d'un au-delà transcendant, c'est-à-dire le contraire de ce monde dont on le savait radicalement dissocié. Ce qui apparaît dans le seuil d'accès représenté par les deux disques est du même acabit, c'est-à-dire qu'il s'agit du domaine de l'invisiblement petit ou de l'invisiblement grand auquel nous ne pouvons accéder qu'à l'aide de microscopes électroniques ou d'une énorme quantité d'énergie explosive nécessaire pour vaincre la pesanteur, mais cela n'est pas différent de ce dont nous disposons. Selon Illich, les seuils d'accès qui permettent de faire l'expérience de la *vie* et de la comprendre constituent « *une frontière sans au-delà* ». Telle la virtualité infinie qui s'étend derrière l'écran de l'ordinateur, ils s'ouvrent sur un infini uniforme. La nouvelle religiosité qu'il avait découverte était une « *spiritualité* » purement immanente, dans laquelle des objets virtuels, issus de la matrice technologique, représentent à la fois un ici et un au-delà.

En tant que pure immanence, la *vie* est remarquablement disponible, car elle s'ouvre à nos micros, à nos caméras et à nos scanners. La *vie* est à nos ordres alors même que nous sommes aux ordres de la *vie*. Nous gérons ce dont nous faisons l'éloge, administrons ce que nous vénérons. On retrouve ces deux aspects dans la notion de responsabilité pour la *vie* qui joue un si grand rôle dans les discours sur la pandémie et qui semble être le principal souci de mes deux interlocuteurs. Palaver dit que nous sommes « *mutuellement responsables de nos vies. C'est notre plus haute responsabilité, pour laquelle nous pourrions devoir sacrifier notre vie.* » Dupuy évoque « *le risque d'infecter nos proches* » comme modèle de conduite personnelle. Critiquer tant la construction idéologique de la pandémie que les mesures contreproductives adoptées pour la combattre, c'est flirter avec l'irresponsabilité, c'est-à-dire la coupable négligence à l'égard de la vie d'autrui que Dupuy comme Palaver désapprouvent et redoutent. Mais selon Illich, le terme de *responsabilité* est une sorte de piège, il est plus facile d'y tomber que d'en sortir. Pour lui, le problème fondamental est de savoir si ce dont on me rend responsable est à ma portée, en mon pouvoir, et si je suis capable de le comprendre. « *La* responsabilité *nous piège*, » dit-il, en attribuant quelque pouvoir imaginaire à celui que l'on rend responsable ; il peut s'agir du pouvoir de

vaincre le racisme, de sauver la vie sur terre, ou de mettre fin à une pandémie en restant chez soi. Mais très souvent, dit Illich, ce pouvoir « *s'avère être un leurre* ». Et cela fait de la responsabilité « *la base idéale sur laquelle se construit la nouvelle religiosité dont je parle, au nom de laquelle les gens deviennent plus que jamais administrables, gérables.* »

Il n'y a rien ici pour remettre en cause un comportement prudent, prévenant et courtois. Illich s'en prenait à l'illusion, à la prétention morale et à la confusion épistémologique, celle-ci étant particulièrement importante dans le cas présent. Bien qu'on l'ait immédiatement apprivoisé dans des milliers de dessins humoristiques sous la forme d'un petit démon malveillant aux cheveux hérissés, on ne connaissait pas grand-chose du SARS-COV-2 lorsqu'il est apparu. Et l'on se pose encore beaucoup de questions, y compris sur son origine, sa létalité, son mode de transmission, et la meilleure manière de s'en prémunir et de le soigner. Mais en même temps, on insiste beaucoup sur la « cohérence des messages » et « l'obéissance à *la* science ». Cela a engendré une censure efficace, d'abord pour ne pas ébruiter des désaccords scientifiques et ensuite pour conférer une apparence d'évidences irréfutables à ce qui n'est en réalité que précaution douteuse sur le plan scientifique. (On peut penser d'une part à la marginalisation d'experts en santé publique tel le médecin hygiéniste en chef de l'Ontario, Richard Schabas et de l'ancien directeur du centre international pour les maladies infectieuses du Manitoba, JoelKettner, en raison de leur désaccord. Et d'autre part, à l'utilisation des masques, déclarés inutiles au début de la pandémie, puis rendus obligatoires et indiscutables sans apporter davantage de preuves de leur utilité.) Cela engendre une situation bizarre en termes de responsabilité. Une authentique capacité à réagir dépend de l'intelligibilité d'une situation à laquelle je peux répondre par une décision pratique sur la conduite à tenir. Mais la pandémie, tout en étant réelle pour ceux qui en sont atteints, a également lieu dans le domaine de l'hypothèse, du modèle et la métaphore. Cela signifie que la responsabilité s'exerce souvent non à l'égard d'un voisin réel, mais par rapport à un profil de risque. Ce voisin hypothétique est de fait éternel. Et c'est ainsi que nous sommes « *pris* » comme le dit Illich.

C'est l'idée de risque qui illustre le mieux la manière dont nous nous laissons prendre. C'est la préoccupation contemporaine qui causait le plus de souci à Illich, qui l'appelait « *l'idéologie contemporaine la plus importante que l'on célèbre religieusement* ». « *Avoir conscience du risque*, » disait-il, « *incite fortement à faire de soi un algorithme*, » et en tant que tel, « *à se désincarner* ». Le point essentiel est que le risque n'est pas celui qu'encourt un individu, car personne ne sait ce qui m'arrivera. C'est un calcul de la fréquence à laquelle un évènement donné surviendra dans une population ou une catégorie qui partage un ou plusieurs caractères, c'est un calcul prédictif de ce qui *pourrait* arriver à quelqu'un *comme* moi. L'individu est déplacé ou décentré, et remplacé par un objet mathématique. Par conséquent, parler de « mon risque » équivaut à amalgamer ce qui devrait être deux manières de parler entièrement distinctes, et à introduire dans ma propre chair une dimension hypothétique. Illich prit conscience de cette difficulté par le biais de la législation allemande qui exige que les femmes enceintes bénéficient de consultations génétiques afin de les familiariser avec divers risques de la grossesse et d'éclairer leur choix (de les aider à prendre une décision responsable) sur la poursuite de leur grossesse. Illich en fut horrifié, particulièrement lorsqu'il découvrit, grâce à l'analyse de ces séances réalisée par son amie et collègue Silya Samerski [5], que les femmes prenaient fréquemment des commentaires sur le risque pour des commentaires sur leur propre grossesse.

Dans son acception courante, le risque fait partie de la vie. Personne ne pourrait se rendre en toute sécurité à l'épicerie du coin sans se baser sur son expérience passée des dangers possibles. Mais lorsqu'il est formalisé et mathématisé, le risque détermine un nouvel ordre social que le sociologue allemand Ulrich Beck a appelé « *la société du risque* ». Ce genre de société subit une intrusion inédite de l'hypothétique dans le réel. Cela se passe de deux manières.

---

[5] *The Decision Trap: Genetic Education and Its Social Consequences*, Imprint Academic, 2015. Voir aussi : Barbara Duden, "Le gène au quotidien. Du pouvoir de coercition du 'gène' sur les représentations du Moi et du Toi, sur l'hérédité, la parenté et l'avenir", 2009 [@Sniadecki] [NdT]

Premièrement, la modernité avancée constitue dans son ensemble un risque géant incontrôlé, car il s'agit d'une expérience scientifique en cours. Nous découvrirons après coup ce que signifie entasser dans le monde entier des « armes de destruction massive », car l'expérience n'est pas terminée. La même remarque vaut pour des exemples plus modestes comme les téléphones mobiles et l'Internet qui sont en train de transformer la vie en société de manière totalement imprévisible. Cet élément de risque incontrôlé et incontrôlable est inhérent à un mode de vie qui considère que l'innovation technique est bonne, nécessaire et inévitable. « *Lorsqu'on voit quelque chose de techniquement séduisant,* » déclara Robert Oppenheimer en parlant de son rôle éminent dans la création des armes nucléaires, « *on va de l'avant, on le fait et on ne discute de ce qu'il convient de faire qu'après avoir accompli sa prouesse technique* ».

Il me semble que ce risque incontrôlé, universel et à peine supportable, génère sa propre compensation, à savoir que l'on redouble d'attention à l'égard des risques que l'on *peut* apparemment contrôler. Il s'agit du deuxième aspect de la société du risque de Beck, notre souci de la sécurité, notre « tolérance zéro », notre recherche constante de « problèmes » naissants. « *La conscience du risque* […] *que l'on célèbre religieusement* », comme le dit Illich est le complément du risque impossible à contenir. Ce genre de prise de conscience exige que les gens vivent hors et au-delà de leur expérience de la vie incarnée. Cela leur demande également de maîtriser l'avenir de façon nouvelle. Dès lors que la probabilité d'un évènement indésirable est avérée, on peut prendre des mesures pour l'empêcher de se produire, par exemple on met fin à la grossesse, on installe des caméras de sécurité, et toutes les institutions commencent à vous promettre la sécurité à risque. La prudence devient une obsession ; « soyez prudents » devient la nouvelle manière de faire ses adieux.

À en croire Illich, les surprises faisaient le sel de sa vie. « *Notre espoir de salut,* » déclara-t-il en 1969 à des étudiants de dernière année à l'université de Porto Rico, « *est d'être surpris par Autrui. Apprenons à toujours accueillir de nouvelles surprises. Il y a longtemps, j'ai décidé d'espérer être surpris jusqu'à la fin de ma vie, c'est-à-dire dans la mort elle-*

même ». Pendant la première moitié de sa carrière, il voyait dans la banalisation de la charité dans les institutions prestataires de services le danger principal qui menaçait l'esprit de surprise. Les institutions prestataires de services remplacent les démarches peu fiables, spontanées et irrégulières d'individus dévoués par une réaction assurée. Je crois qu'ultérieurement, « *la conscience du risque* » lui a inspiré les mêmes réflexions. Un risque est une probabilité répartie dans une population, ce n'est pas une personne. Une personne invite au discernement, c'est-à-dire qu'elle nous invite à nous concentrer attentivement sur une histoire unique. Alors qu'un risque est un algorithme, une règle de fonctionnement qui vous dicte votre conduite dans ce *genre* de cas. Mais il peut y avoir une différence énorme entre *ce* cas et ce *genre* de cas. La surprise est l'ennemie du règlement.

Cela ne signifie pas que le risque n'a pas de place légitime dans le monde. Un actuaire a besoin de connaître précisément la fréquence de certains évènements contraires ; un chirurgien négligerait son devoir s'il ne pesait pas le pour et le contre d'une intervention. Il s'agit ici, comme dans la pensée d'Illich en général, d'une question de degré ou d'équilibre. En médecine, par exemple, il faut se demander si la connaissance du risque complémente la connaissance que le médecin a du patient, ou si elle la remplace de telle sorte que c'est le patient qui de fait devient le risque. On peut se poser la même question sur les consultations génétiques pour les femmes enceintes qui ont fait si forte impression sur Illich lorsqu'il a pris connaissance de la recherche de Silya Samerski. La femme qui reçoit ces informations fait-elle la différence entre sa propre personne et le risque qu'elle porte en tant que membre d'une catégorie ? En fait, internaliser le risque signifie devenir quelqu'un d'autre. L'unique est remplacé par le général, le possible cède la place au probable ; et l'espoir cède devant le calcul anticipatif. Le risque devient un problème lorsque, de forme partielle et éprouvée de connaissance, il acquiert le statut « *d'idéologie célébrée religieusement* ».

La *vie* est la divinité qui règne sur le royaume du risque. Tout est fait pour l'embellir, la prolonger et la sauver. « *Je me lève tous les matins,* » a déclaré l'autre jour le ministre de la santé britannique, Matt Hancock,

dans le but d'atténuer la gravité de son comportement pendant la pandémie, « *et je me demande ce que je dois faire pour protéger la vie.* » Les intérêts de la vie mandatent et dirigent la conscience du risque. Ces concepts sont deux généralités voisines. Tous deux absorbent le particulier et le personnel dans l'abstrait et le synoptique. Finalement, on s'occupe du risque pour préserver la vie.

Cet ahurissant et stupéfiant caractère de généralité fait de la *vie* un mot plastique, selon Illich. Un mot plastique est un mot qui ne possède que des connotations et pas de signification précise, un mot passe-partout à tout faire parce que rien ne le limite. C'est une ampoule électrique nue que l'on n'éteint jamais. Ce sont des mots qu'Illich a d''abord qualifiés d' « *amibes verbales* », expression qu'il a employée dans *Une société sans école* pour évoquer des termes « *si souples que l'on peut les plier à n'importe quel usage.* » Lorsqu'Illich fit la connaissance d'une âme sœur en Uwe Pörksen, romancier et professeur de littérature allemande à l'université de Fribourg qu'Illich rencontra au Wissenschaft-Kolleg à Berlin en 1980, ils travaillèrent à ce concept sous le nom de mots plastiques. Pörksen a continué à travailler seul et en 1988, il a publié *Plastikwörter : Die Spracheeiner Internationalen Diktatur*, traduit en anglais sous le titre : *Plastic Words : The Tyranny of a Modular Language*, en 1995 [6].

Entre autres choses, les mots plastiques sont des mots pris dans la langue vernaculaire que l'on fait passer dans ce qu'Illich a jadis appelé « *la lessiveuse scientifique* ». Puis ils circulent à nouveau quotidiennement avec l'air de porter une blouse blanche et fleurant bon l'expertise. Dans le film *Luke la main froide*, lorsque le « capitaine » de la chaîne de forçats prononce cette phrase souvent citée : « *Ce qu'on a ici* […] *c'est un problème de communication* », toute l'ironie tient à la nature plastique du mot *communication*. Communiquer ne consiste plus à simplement relier, comme le fait une voie de passage, mais à entamer un *processus* que l'on peut étudier et formaliser avec une précision scientifique. Parler de communication, c'est se référer au domaine d'un expert qui sait mieux que

[6] *Les mots plastiques, tyrannie d'un langage modulaire* ; cet ouvrage ne semble pas avoir été traduit en français. [NdT]

vous quand vous communiquez ou non. Le mot *information* partage la même histoire. Un ancien terme familier a été coopté par « la science de l'information » et reconstruit en tant que matière d'un rapport signal/bruit ou de bits et d'octets. Cela a conféré à ce mot une aura qu'il a conservée dans l'usage commun, de telle sorte que lorsque la Canadian Broadcasting Corporation (CBC) a commencé à parler de « radio d'information », cela évoquait une « communication » issue de cette sphère supérieure de la science. La CBC ne se contentait pas de vous dire quelque chose, elle vous procurait de l'*Information*. Les mots plastiques deviennent des ressources professionnelles. Avec *communication* et *développement*, les experts peuvent construire un monde aussi malléable que les mots eux-mêmes.

Ce fut donc avec un « *sentiment immédiat d'horreur* » qu'Illich comprit que le mot *vie* était peut-être devenu un mot plastique, un mot qui sert principalement de ressource professionnelle. Il partagea cette intuition acquise à contrecœur avec Uwe Pörksen et découvrit que son vieil ami était encore plus atterré que lui à l'idée que le mot *vie* puisse jamais appartenir à cette catégorie extrême.

> « Quand je suis venu dire à Pörksen, "Uwe, je crois que j'ai trouvé le pire de tous, la vie", il s'est fait très silencieux. Pour la première fois […] j'ai eu l'impression de le mettre en colère, de le décevoir. Il était blessé. Et il nous a fallu entre six et neuf mois pour pouvoir en reparler, car c'était tout simplement impensable que quelque chose d'aussi précieux et d'aussi beau que la vie puisse se comporter comme un mot amibe. »

L'horreur de Pörksen était un bon indicateur de celle d'Illich.

Résumons-nous donc avant de passer à nos circonstances présentes. Illich considérait *la vie* comme une idole, c'est-à-dire comme une divinité que nous fabriquons pour nous adorer nous-mêmes, tout en créant un sacré qui autorise et justifie notre manipulation du vivant. Il affirmait que *la vie* était devenue l'objet et le point de fixation d'un « *nouveau stade de religiosité* », une perversion supplémentaire de la définition biblique de la vie comme émanation du souffle de Dieu. Il pensait que la vie avait été « *substantialisée* », qu'elle était devenue un matériau que l'on pouvait quantifier et conserver, une ressource à mettre en valeur et à administrer. Il pensait que l'on remplaçait la notion individuelle de personne, c'est-à-

dire d'être unique et indéchiffrable traversé par une « *mystérieuse historicité* », par des concepts systémiques dans lesquels l'individualité se dissout. Et enfin, il croyait que le mot *vie* était devenu le lieu d'un désastreux « *effondrement conceptuel de la frontière* » entre « *le modèle et la réalité* » et entre « *le processus et la substance* ». Cet effondrement s'exprime dans notre pensée car en devenant les protecteurs, les soutiens et les partisans de la vie, nous avons touché à la vie elle-même, sans détours, sans faire de reliquat ou sans nous imposer de restrictions.

*

Ceci présente-t-il le moindre intérêt dans la situation présente puisque mes interlocuteurs craignent que les « *covidosceptiques* » de Dupuy détournent étourdiment la pensée d'Illich ? Eh bien, ce qui m'a le plus impressionné au début de la pandémie est la certitude absolue avec laquelle tout le monde s'est comporté dès l'OMS a prononcé le mot magique de pandémie, le 11 mars 2020. Autrefois, dans le domaine de la santé la sagesse populaire aurait recommandé la prudence, le calme, et des actions ciblées pour placer les malades en quarantaine et protéger les personnes vulnérables. Mais tout à coup, tout le monde semble avoir compris que la peur était notre alliée et amie et qu'il fallait placer en quarantaine le plus de gens possible et aussi longtemps que possible, et que toute politique suggérant de s'adapter à cette nouvelle réalité était irréfléchie. « *L'immunité collective est une excellente stratégie si ça vous est égal qu'il y ait des millions de morts,* » disait le gros titre d'un journal canadien. À ma grande surprise, l'horrible mot de *confinement*, antérieurement utilisé principalement dans les prisons et parfois dans les écoles, changea complètement de signification et en vint à exprimer notre considération réciproque. J'ai eu d'autres surprises en apprenant qu'il fallait « *protéger le système de santé* » pendant une urgence sanitaire et nous allions religieusement « *obéir à la science* » bien avant qu'elle ait eu quoi que ce soit de pertinent à nous dire. On a délibérément ignoré des épidémiologistes comme John Ioannidis de Stanford, lorsqu'ils nous ont avertis d'une « *catastrophe* » équivalent à « *sauter du haut d'une falaise* » si l'on adoptait des politiques draconiennes avant d'être certains de la charge infectieuse et létale de cette nouvelle maladie.

Il devint rapidement difficile de contester le coût du confinement. Bien que très répandus, les désaccords des scientifiques furent largement passés sous silence. « *Le Canada est en guerre* » déclara un important journal canadien, et en temps de guerre, les dissensions peuvent être considérées comme une trahison. Au Canada, un groupe éminent d'anciens spécialistes de la santé publique, y compris plusieurs anciens médecins-chefs de ce secteur, publièrent une déclaration appelant à la restauration d'une « *méthode équilibrée* », permettant de peser intelligemment le pour et le contre et tenant compte du fait que la politique d'un gouvernement ne pouvait pas se concentrer exclusivement sur une seule maladie. On passa outre et ceux qui l'avaient signée furent largement exclus des principaux médias. C'est ainsi qu'on a instauré une véritable censure. Lorsque trois éminents épidémiologistes, Sunetra Gupta, Jayanta Bhattacharya et Martin Kulldorf publièrent la Déclaration de Great Barrington [7], appelant à une politique qu'ils qualifiaient de « *protection ciblée* » pour remplacer la quarantaine généralisée, leur intervention n'apparut même pas dans les principaux médias canadiens, bien qu'ils n'en appellent qu'à la restauration du *statu quo ante* de la santé publique. Plus récemment, le Collège de médecine de l'Ontario, conseil d'administration de la médecine dans ma province natale, a menacé « *d'enquêter sur* » et de « *prendre des mesures disciplinaires contre* » les médecins qui contestent la vaccination, l'utilité des masques, de la distanciation sociale et des confinements. Seules peuvent s'exprimer les opinions qu'acceptent les médias, la médecine ou le gouvernement.

Ce qui m'inquiète le plus dans tout cela est le renforcement de ce que j'ai appelé ailleurs le « mythe de la science », ce qui signifie essentiellement qu'il existe une institution appelée science, s'exprimant d'une seule voix et de manière indiscutable. Chaque fois que quelqu'un parle de « la science », il convoque le mythe. En raison de leur nature, les sciences sont plurielles, contestables et sujettes à d'interminables révisions compliquées. En parler au singulier et faire de cet amalgame un oracle a deux conséquences profondément pernicieuses.

[7] Traduction française : <https://gbdeclaration.org/la-declaration-de-great-barrington/>.

La première est de préempter la politique. Ni les maux que les confinements sont censés prévenir, ni ceux qu'ils créent, ne constituent des données sûres. Aucune science ne peut le déterminer avec précision car, dans les deux cas, certaines prémisses de base seront discutables, ainsi que maints autres modèles et occasions manquées. (Je ne voudrais pas insister sur ce qui devrait être évident, mais une société donnée ne peut pas être, au même moment, confinée et non confinée, ce qui serait le seul moyen de comparer les deux situations de manière sûre et « scientifique ».)

C'est la raison pour laquelle les gens sont en ce moment si passionnément et, à mon avis, si légitimement, divisés sur l'efficacité des confinements. Ils partent d'hypothèses différentes, comparent des cas différents, et tiennent plus ou moins compte de ces différences. Imaginer que « la Science » pourrait résoudre tout cela est, à mon avis, un fantasme destructeur et réactionnaire. La politique est la sphère des choix moraux, la sphère dans laquelle nous décidons correctement de nos choix de vie. La science est tout bonnement incapable de nous dire s'il est bien de laisser mourir seule une personne âgée dans le but d'obvier à quelque risque, forcément hypothétique, de contaminer d'autres personnes. « *Obéir à la science* » dans des situations sur lesquelles elle n'a pas de prise ou dans des situations où elle n'existe pas, est donc le meilleur moyen de miner complètement la politique. Je suis d'accord depuis longtemps avec le philosophe français Bruno Latour qui pense que nous ne pourrons « *revenir sur terre* » que grâce à un renouveau de la politique et que cela dépendra d'une redéfinition de la science susceptible de défaire l'emprise que la science mythifiée a sur la politique. Et il me semble par conséquent qu'il s'agit de lutter contre le renforcement du mythe de la science dont la pandémie fait la promotion.

La seconde conséquence pernicieuse de ce mythe est de nuire aux sciences elles-mêmes. En dépit de la censure qui s'est exercée pendant la pandémie, les désaccords fondamentaux qui ont, dès le début, divisé les épidémiologistes, les virologues, les spécialistes des maladies infectieuses et les experts en santé publique n'ont pu échapper à ceux qui ont l'esprit un tant soit peu ouvert et disposent de sources variées. Ces désaccords

sont normaux, prévisibles et sains. C'est la fiction d'unanimité soutenue par ceux qui prétendent savoir et obéir à la science qui est malsaine. À mon avis, cette fiction perpétue une fausse représentation des sciences, dont sont exclus toute variabilité, toute contingence, et tout préjugé. Pire encore, son fondamentalisme engendre cette antiscience à laquelle elle tente de s'opposer. Les sciences s'épanouiront et rempliront leur rôle lorsqu'on cessera de les confondre avec la voix de la nature ou avec la voix de Dieu.

Les politiques d'instauration d'une quarantaine généralisée suivies par de nombreux gouvernements au cours de l'année écoulée ont entraîné diverses conséquences décisives et inquiétantes. Certains droits fondamentaux ont été éliminés. Certaines personnes ont perdu leurs moyens d'existence. On a contracté une dette écrasante, virtualisé les rapports sociaux, encouragé la panique, anéanti les arts ; et une centaine d'autres problèmes se sont envenimés pendant qu'on se concentrait exclusivement sur la COVID-19. Comme j'ai tenté de le démontre, il appartient au domaine de la politique de déterminer si les bienfaits de ces politiques compensent les coûts. De toute évidence, j'ai des doutes et tend à penser qu'il aurait été plus sage d'adopter l'option « protection ciblée » proposée par la Déclaration de Great Barrington. Mais ce qui me préoccupe vraiment est la raison pour laquelle il semble impossible de débattre de quelque chose qui se prête autant au débat. Et c'est sur ce point que je fais à nouveau appel à Illich.

Dès les années 1980, Illich détecta chez ses contemporains une nouvelle « *topologie mentale* », un nouvel « *espace mental* », disait-il, « *discontinu avec le passé* ». Il me semble que les concepts derrière lesquels la plupart des gens se sont alignés au cours de l'année écoulée appartiennent à cette nouvelle topologie. On a beaucoup utilisé les concepts de risque, de sécurité, de gestion et, par-dessus tout, celui de *vie*. Nous « pratiquons » et nous nous familiarisons avec ces idées depuis de nombreuses années, mais il a fallu une pandémie pour montrer qu'elles se sont totalement emparées de nous. La mise en quarantaine généralisée est apparue comme une étape indiscutablement nécessaire, et non comme une nouveauté dont on pouvait débattre, parce qu'il faut protéger

la *vie*, éviter le *risque*, et parce que la *sécurité* est primordiale. On a pu supporter les atteintes à des styles de convivialité bien établis et à des habitudes culturelles bien ancrées parce que ces nouveaux concepts déterminent de manière croissante notre façon de vivre, car ils *sont* notre culture. L'idée d'éviter autrui et de prendre ses distances dans le but de montrer sa solidarité a fonctionné parce qu'il existe déjà suffisamment de personnes qui se considèrent comme les composants d'un système immunitaire (une vie en majuscule) plutôt que comme membres d'une entité politique ou d'une culture. Le contraste a été brutal dans le cas de la pratique religieuse. On a approuvé et encouragé les rituels de santé et de sécurité et interdit les rituels religieux. On a considéré que les premiers étaient consensuels, importants et obligatoires, on a traité les seconds comme des coquilles vides dont la pratique optionnelle dépendait du bon vouloir de l'État.

En écrivant *Une société sans école* et en la déclarant condition *sine qua non* pour tout « *mouvement de libération humaine* », Illich ne se prononçait pas en faveur de l'élimination des écoles mais préconisait « *d'en finir avec l'institution scolaire* », expression que la plupart de ses lecteurs auraient totalement associé à la religion.

Le premier amendement de la constitution américaine déclare que le gouvernement « *n'adoptera aucune loi relative à l'établissement d'une religion* ». La proposition d'Illich a échoué parce que peu de gens étaient d'accord pour considérer l'institution scolaire comme « *l'établissement de la religion* » plutôt que comme quelque chose de plus utilitaire. Ce n'est en devenant une croyance facultative plutôt qu'un mode de vie qui va de soi que la religion devient visible en tant que telle. C'était justement pour la marginaliser et la circonscrire que l'époque moderne a redéfini la religion comme une croyance plutôt que comme une pratique.

Là où je veux en venir, c'est qu'il n'est pas facile de percevoir pour ce qu'il est le « *nouveau stade de religiosité* » axé sur *la vie* dont parle Illich. Cela peut paraître évident pour les membres pratiquants de la foi abrahamique qui placent la vie en « *Celui en qui nous avons la vie, le mouvement, et l'être* » (Actes 17:28) et donc ne considèrent pas la préservation et la prolongation de la vie comme le seul ou le plus grand

bien. Mais pour ceux qui vivent au sein de cette religiosité, elle doit forcément apparaître sous les traits d'une évidence indiscutable. En parlant dernièrement avec un chirurgien qui voulait me convaincre de subir une opération qui, selon lui, prolongerait mon « espérance de vie », il m'a semblé qu'il ne pouvait tout simplement pas comprendre qu'il était possible d'avoir un autre objectif, par exemple rechercher la bonne « heure de sa mort ». Pour lui, la vie est un bienfait infini et la mort un mal absolu. Tout ce que l'on considère comme sacré devient intouchable et indiscutable. Tous doivent s'incliner et faire silence devant la *vie*, cette chose précieuse qu'il faut sauver à tout prix. Cela permet au gouvernement d'agir *masqué par un voile*, en quelque sorte. C'est une image précise dans la mesure où c'est un voile qui cachait le saint des saints dans le second temple de Jérusalem. Et, d'après les Évangiles, c'est ce voile qui s'est déchiré lors de la crucifixion, profanant l'ancien sacré et ouvrant, finalement, la porte à notre vénération de la vie-en-soi, de la vie en tant que divinité.

Résumons-nous. Je crois que l'année écoulée a rendu les gens moins compétents, moins conscients, plus peureux et plus enclins au ritualisme et à la sentimentalité. Des mythes néfastes, tel celui de la Science, se sont renforcés. Davantage de personnes ont été reléguées dans le nouveau prolétariat dont désormais la seule tâche consiste à toucher le chômage, à consommer des divertissements et à applaudir sur commande. Le Forum économique mondial s'est enhardi jusqu'à élaborer sa Grande Réinitialisation [*Great Reset*] qui permettra au capitalisme monopolistique d'être enfin impossible à distinguer du socialisme. On a renforcé les professions hégémoniques mutilantes. Il est encore plus difficile sinon impossible de tenir des conversations sensibles (au sujet de la vaccination anti COVID par exemple) en raison d'une polarisation irréfléchie. Le souverain qui autorise toutes ces évolutions, c'est la *vie*, ainsi que les divinités secondaires qui portent sa traîne, telles le risque, la sécurité et la gestion. Je crois qu'Illich voyait venir tout cela et que je suis sur la même longueur d'ondes avec lui sur ce point.

*

J'ai raconté plus haut l'histoire du jeune homme qui, suite à la conférence d'Illich sur *Némesis médicale*, se demandait si Illich proposait de « *laisser mourir les gens* ». Je suis bien sûr qu'on pourrait me poser la même question aujourd'hui. C'est une question étrange car elle implique qu'il dépend de moi, ou d'Illich, ou de quiconque peut être interpelé de cette manière, d'autoriser ou non autrui à mourir. Les représentations antiques des Parques les montrent en train de filer et de couper le fil de la destinée, distribuant à chacun sa part définitive dès la naissance. La représentation contemporaine montre exactement l'inverse. Rien ne détermine notre destin hormis la vigilance des institutions qui nous protègent. Nous vivrons jusqu'à ce qu'on nous « autorise » à mourir, à la fin du traitement. L'*hubris* qui caractérise cette représentation est l'image inversée de l'ancienne. Illich était l'homme du « *juste milieu* », ce qui ne signifiait pas la médiocrité à ses yeux, mais un discernement sur le fil du rasoir constamment renouvelé. Il ne préconisait pas plus de laisser mourir les gens au hasard que de les maintenir en vie à tout prix. Rien ne nous indique le point d'équilibre à l'avance, mais ce n'est certainement pas en interdisant la discussion que nous le trouverons.

Il n'y a rien de nouveau dans l'idée que la vie et la mort, le bien et le mal, sont inextricables, et cela ne devrait pas susciter de polémique. Les chrétiens l'apprennent dans la parabole du bon grain et de l'ivraie. Les bouddhistes savent que le bien et le mal « *ne vont pas l'un sans l'autre* ». Ce n'est que dans une civilisation entièrement dominée par ce qu'Illich a un jour appelé « *une compulsion à faire le bien* » qu'il faudrait défendre ou expliquer cette idée. Mais l'obligation de la défendre met son défenseur dans la position particulière qui consiste à avoir l'air de plaider pour le mal que cette nouvelle guerre est censée éradiquer. Je crois que, comme il l'a exprimé dans son merveilleux essai *La recherche conviviale*, Illich pensait que l'on peut distinguer grossièrement la technique qui « *remédie à* » certains maux et à certains désagréments de la condition humaine de celle qui vise, comme l'a dit Francis Bacon, à « *la domination de la nature* ». Cette notion de la technique en tant que remède qu'il attribue à Hugues de Saint-Victor, est ce qui se rapproche le plus (et il ne pensait pas pouvoir aller plus loin) de la définition d'un principe de suffisance, de limite, sur

lequel on pouvait fonder une nouvelle philosophie de la technique post-prométhéenne et post-baconienne. Quelle que soit la manière d'énoncer ce principe, il précisera sans doute ce qu'il convient de faire et de ne pas faire. La *vie*, d'autre part, a des exigences illimitées. Elle est le bien uniforme, sans nuances et sans fin que le christianisme corrompu lègue à la modernité. Au cours de l'année écoulée, nous l'avons recherché comme jamais auparavant et sans même nous apercevoir que nous franchissions la ligne de partage des eaux. Dans le but de « sauver des vies », nous avons mis le monde sens dessus dessous, accepté la censure et un contrôle social intrusif, abandonné les vieux et immolé les économiquement faibles. Nous avons autorisé une mythification accrue de ce qui était déjà bien assez mythifié, c'est-à-dire la science en tant qu'immaculée conception et oracle infaillible. Nous avons ouvert la porte à une virtualité intensive, nous avons accru la peur et blessé la convivialité. Cela en valait-il la peine ? C'est la question que je pose.

Concluons. Wolfgang Palaver comme Jean-Pierre Dupuy suggèrent que je comprends Illich de travers ou que je lui fais dire ce qu'il n'a pas dit. Pour répondre à cette accusation, j'ai tenté de dégager ce qu'implique Illich lorsqu'il dénonce la *vie* en tant qu'idole. Et j'ai tenté de démontrer que ce que son « nez, son intuition et sa raison » lui ont dit il y a quarante ans s'est révélé et réalisé presque parfaitement depuis. Ce que j'aimerais savoir maintenant est ce qu'il en est du désaccord avec mes interlocuteurs. Pensent-ils que je me trompe sur les dégâts de l'année écoulée ? Pensent-ils que je caricature Illich ?

Ou pensent-ils qu'Illich lui-même a tort ?

David Cayley,
Toronto, le 11 juin 2020.

<http://www.davidcayley.com/>

Traduction par Annie Gouilleux, novembre 2021.

Edition réalisée par :
Bertrand Louart
Radio Zinzine
04 300 Limans
France

Cette brochure peut être librement téléchargée
sur Internet à l'adresse suivante :
https://archive.org/details/cayley-coronavirus-illich-fr

Texte disponible sur le blog :
Et vous n'avez encore rien vu...
Critique de la science et
du scientisme ordinaire
<http://sniadecki.wordpress.com/>

Peut-être que les choix impossibles imposés par un monde de modèles économiques et de management indiquent que les choses ne vont pas très rond. Peut-on passer de « mémé », une donnée démographique, à « mémé », une personne qu'on peut soigner, accompagner et réconforter jusque dans ses derniers jours ? […] Il est très difficile de trouver une manière de parler qui ne fasse pas de la *vie* une ressource que chacun devrait gérer, conserver et, au final, sauver.

J'ai raconté l'histoire du jeune homme qui, suite à la conférence d'Illich sur *Némesis médicale*, se demandait si Illich proposait de « *laisser mourir les gens* ». Je suis bien sûr qu'on pourrait me poser la même question aujourd'hui. C'est une question étrange car elle implique qu'il dépend de moi, ou d'Illich, ou de quiconque peut être interpelé de cette manière, d'autoriser ou non autrui à mourir.

Prix Libre